A VIE SPIRITUELLE

358 Janvier 1951

SOMMAIRE

★

LES MYSTÈRES DE MARIE

Marie-Joseph NICOLAS, O. P. L'Assomption, vérité de foi. 5

Henri-Dominique BÉCHAUX, O. P. La Mère entre les frères séparés 17

n commentaire théologique de la définition du dogme de l'Assomption, ntenant qu'en sont connus les termes exacts, aidera nos lecteurs à mieux liter des richesses de cette vérité de foi. Y contribueront également, notamt à l'occasion de l'octave de prières pour l'Unité, les réflexions d'un misnaire en pays protestant.

NOTRE SANCTIFICATION

S. PIE XII. La Constitution apostolique « Sponsa Christi ». 22

e 21 novembre dernier, S. S. Pie XII signait une Constitution apostolique apporte d'importantes modifications au statut juridique des contempla-s. On trouvera ici la traduction de ce document, dont nous espérons don-un commentaire dans notre prochain numéro.

Ch.-V. HÉRIS, O. P. L'amour virginal 45

es fortes pages d'un théologien sur la virginité chrétienne et l'amour de u et des hommes, qu'elle suppose et qu'elle exalte, apporteront la lumière la vérité à tous ceux et celles qui, publiquement ou dans le secret, ont sacré au Christ la virginité de leur cœur et de leur corps. Aux autres aussi, ux et « célibataires involontaires », à qui cet amour virginal demeure e d'enseignements.

333388

S. Exc. Mgr GARRONE. La justice revêtue d'amour.....

La charité veut la justice, la charité est juste, elle fait pression sur la j tice, elle transcende la justice.

CHRONIQUES

Fr. A.-M. HENRY, O. P. Publications récentes sur le monachisme .....

Une enquête sur la confession .....

A TRAVERS LES REVUES

Rythmes du monde. — Bulletin des Fraternités Charles de Foucaul — Masses ouvrières. — Les Cahiers universitaires catholiques. — L mal pensants. — Rivista di vita spirituale. — La Revue diocésai de Tournai, p. 89.

LES LIVRES

Voir en page 3 de la couverture la liste des livres recensés, p. 96.

L'ASSOMPTION VÉRITÉ DE FOI

C'est pourquoi, après avoir supplié Dieu et invoqué la lumière du Saint-Esprit, pour la gloire du Dieu tout-puissant qui a comblé la Vierge Marie de sa particulière bienveillance, pour l'honneur de son Fils, roi immortel des siècles et vainqueur du péché t de la mort, pour augmenter la gloire de cette auguste lère, pour la joie et l'exultation de toute l'Église, par l'au-orité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, des bienheureux apô-res Pierre et Paul et par la Nôtre, Nous prononçons, décla-ons et définissons comme un dogme divinement révélé : *'Assomption en corps et en âme dans la gloire céleste, lors-qu'elle eut achevé le cours de sa vie terrestre, de Marie Mère le Dieu et toujours Vierge.* »

Lorsque S. S. le pape Pie XII, entouré de six cents évêques et de quarante cardinaux, devant une foule de plu-ieurs centaines de milliers de fidèles massés sur la place Saint-Pierre, écouté, grâce à la radio, par une grande partie du monde catholique, eut prononcé d'une voix forte ces paroles qui formulaient sans aucune erreur possible la foi de l'Église, une joie nouvelle non encore éprouvée, au milieu de tant de tristesses, jaillit dans nos cœurs, plus

grande peut-être qu'on ne l'eût prévue à l'avance. *Gaudium de veritate*. La joie de la vérité! Et d'une vérité nouvellement dite, soulignée pour ainsi dire par Dieu, comme un aspect particulièrement nécessaire à nos âmes d'aujourd'hui, de la Révélation. Vérité non pas nouvelle cependant, et qu'aucun catholique ne mettait en doute. Mais nous savons maintenant que la doctrine de l'Assomption de Marie est contenue comme tous les autres dogmes, dans le dépôt de la Révélation, c'est-à-dire dans l'Écriture et dans la Tradition remontant aux apôtres. C'est ce qui lui donne la certitude des vérités divines. Les esprits des croyants y adhèrent en s'appuyant sur la Parole même de Dieu telle que l'Église, qui en est l'interprète infaillible, nous la propose explicitement.

Participer ainsi par notre foi à la connaissance, à la vision qu'a Dieu du mystère de Marie et très précisément de sa glorification, c'est pour notre esprit une joie qui fait pâlir celle de toutes les autres évidences. Mais cette joie est mêlée de ce trouble qu'éprouve toujours la raison devant ce qui lui est incompréhensible, devant ce qu'elle ignore. Le mystère de l'Assomption se comprend, certes, nous le verrons, quand on le rattache à ses raisons profondes. Mais pris en lui même, il reste absolument inimaginable, il ne répond à aucune de nos connaissances scientifiques, et ses circonstances mêmes nous en sont inconnues. L'Église n'a retenu comme historique aucun des récits légendaires qui ont inspiré tant de peintres et de sculpteurs. Elle ne sait pas comment s'est opéré ce mystère, pas plus qu'elle ne sait comment s'opérera celui de notre propre résurrection. Elle n'affirme même pas que Marie est d'abord morte. Saint Paul, parlant de la fin des temps, ne dit-il pas : *Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés*? *En un clin d'œil*, ajoute-t-il... *par un coup de cette puissance par laquelle le Christ peut se soumettre toutes choses et qui conformera nos corps mortels à la ressemblance de son corps glorieux*. Le corps de la Sainte Vierge a été « transformé », glorifié, élevé à l'état de celui du Christ. Cela n'implique pas forcément qu'il ait connu la mort, bien que, nous le verrons, les exigences mêmes d'une parfaite association

gloire du Christ inclinent fortement à penser qu'elle t vraiment morte et puis ressuscitée.

En tout cas, nous ne pouvons nous faire aucune idée cer- ine de ce « lieu » où la Vierge a été transportée, de cet état » de son corps « spirituel », prémices du monde ouveau, où notre place est marquée. Il s'agit vraiment 'un ordre de choses tout autre que celui de ce monde visi- le et mesurable. C'est la même obscurité d'ailleurs que our le Christ lui-même, dont l'Ascension corporelle est un rticle de notre foi. Marie est dans le même lieu, dans le ême état, dans le même rapport avec notre monde et avec elui des esprits. La nouvelle définition dogmatique laisse ans son mystère l'admirable et émouvante vérité qui fai- ait battre le cœur des premiers chrétiens quand ils se répé- aient les mots de Notre-Seigneur : *Là où je vais, vous ne ouvez venir. Mais je viendrai vous chercher afin que là où e suis vous soyez aussi et que vous voyiez la gloire que le ère m'a donnée avant que le monde fût.*

La définition du dogme de l'Assomption présuppose et réactualise tout ce que la foi chrétienne, au delà de toute mpossible et inutile représentation cosmogonique, a saisi epuis vingt siècles dans ces mots du *Credo* : *Sedet ad dex- eram Patris*, tout ce que l'espérance de l'Église attend uand, les yeux levés, elle regarde vers « Celui qui doit evenir pour juger les vivants et les morts ».

Le point précis de cette définition est la participation nticipée de Marie à l'Ascension et à la gloire du Christ. L'Église, elle, doit ressusciter et être glorifiée toute ensem- le d'un coup. Marie a devancé l'Église, comme elle l'a levancée dans son union avec le Christ [1].

Répétons-le, déjà tout catholique le croyait, même s'il ne savait pas exactement de quelle sorte était sa croyance. La

1. Je ne parle pas d'un simple devancement temporel, car, avant Marie, ien des âmes étaient sanctifiées en prévision des mérites du Christ, mais d'un devancement *de nature*, la Sainte Vierge ayant été pensée par Dieu comme sainte et unie au Christ avant tout autre racheté, puisque *préservée du péché de nature*.

doctrine était enseignée sans le moindre doute dans toutes les écoles et dans toutes les chaires, et cela depuis la plus lointaine époque, non seulement dans l'Église d'Occident, mais encore dans l'Église d'Orient. Elle était fêtée avec la plus grande solennité comme le couronnement du cycle marial. Elle était traitée, de fait, dans la vie de l'Église, comme le sont les vérités de foi, et si jamais on l'avait mise en question, la réaction eût été inévitable et unanime. Mais on ne trouve aucun théologien, aucun écrivain de piété qui ait fait la moindre objection, chacun s'efforçant seulement de manifester les raisons de ce qui apparaît à tous comme certain. Cette unanimité de l'enseignement de l'épiscopat et de l'acceptation particulièrement chaleureuse des fidèles, c'est le signe qu'il s'agit d'un enseignement du *magistère ordinaire de l'Église*. Il est infailliblement guidé par le Saint-Esprit, tout autant que le magistère extraordinaire du Souverain Pontife et des conciles.

Il suffirait donc d'avoir établi, comme le fait la bulle, que l'Assomption est vraiment enseignée et crue par toute l'Église, depuis des siècles, comme certaine, à l'égal des autres vérités de foi pour que fût manifesté comme certain son caractère de vérité révélée.

Mais si ancien que soit cet enseignement du magistère ordinaire, il s'est affirmé avec plus de force de siècle en siècle, il témoigne d'un enrichissement, d'une prise de conscience de plus en plus vive, d'une attention croissante qui a fini par déterminer cette aspiration générale à le voir élevé au rang d'article de foi. Rien d'étonnant à ce développement, certes! Le Saint-Esprit ne cesse d'agir dans l'Église, comme d'ailleurs dans chaque âme vraiment attentive à sa parole. Parmi tous les traits de cette bulle si importante il faut noter l'insistance avec laquelle elle parle de ce progrès, de cette vie du dogme dans l'Église, de ce bien que représentent de nouvelles découvertes dans le trésor de sa foi. Mais elle répète encore ce que le Concile du Vatican avait si fermement dit : l'action du Saint-Esprit dans l'Église, depuis qu'est close l'ère apostolique, n'est plus Révélation, mais secours pour comprendre et développer le contenu de ce

ui a été révélé. Non, la doctrine de l'Assomption n'a pas é révélée à l'Église dans ces V^e^ et VI^e^ siècles, où nous oyons les premiers signes de sa foi explicite. Elle n'a pu être qu'aux temps apostoliques, et la bulle ne pouvait se ispenser de nous dire sous quelle forme. Elle aurait pu ire appel à une tradition orale remontant jusqu'aux témoins ou aux contemporains des dernières années de la ainte Vierge, et dont il n'y aurait eu que bien tardivement es traces écrites. La Révélation est contenue en effet dans a Tradition lorsqu'elle remonte aux temps apostoliques ussi bien que dans l'Écriture. Mais cela n'est aucunement it, et rien ne nous oblige à croire à l'existence d'une telle radition. On peut même penser que plus aura été caché 'inconcevable mystère, plus aussi s'explique le silence des premiers temps et des premiers siècles. Non, quand la bulle lit que le dogme de l'Assomption s'appuie sur l'Écriture et st contenu dans la Révélation, elle fait appel à des textes révélés et à des doctrines traditionnelles qui, sans exprimer *explicitement* le fait historique de l'Assomption, l'*impliquent* nécessairement.

Ces fondements révélés du dogme de l'Assomption, la bulle, les dégageant des raisonnements qu'ont faits les théologiens et les prédicateurs depuis des siècles sur ce sujet, les a réduits à deux : Marie est Mère de Dieu. Marie, nouvelle Ève, est l'associée du nouvel Adam dans sa victoire contre la mort.

C'est par un instinct du sens chrétien qu'est perçue l'incompatibilité entre le rôle du corps de Marie dans l'Incarnation et sa corruption dans la mort. Tout le plan de Dieu marque trop le respect qu'il a pour ce corps maternel, l'extension jusqu'à lui des suprêmes convenances qui protègent l'humanité du Christ contre ce qu'il y a d'animal en la nôtre. Le corps de la Mère de Dieu apparaît au sens chrétien comme à jamais *sacré*, appartenant à Dieu et spécialement au Verbe comme un bien personnel, à cause de cela gardé vierge jusque dans l'enfantement qui ne la menaçait pourtant que d'une atteinte matérielle à une intégrité plus qu'humaine. Si les restes des saints apparaissent vénérables

à cause de l'âme dont ils ont été le temple, ce corps l demeure à cause de Dieu qui s'est incarné en lui et n'a pa perdu sa relation transcendante à lui. Comment l'imagine mort, réduit en cendres, disparu ?

Mais la bulle insiste encore davantage sur l'aspect mora de la maternité divine que sur son aspect physique. Au nom de l'amour que Jésus portait à sa Mère, il ne pouvai la laisser dans le tombeau. Prenant une mère humaine, i assumait envers elle cette dette de piété filiale dont sain Thomas dit qu'elle est insolvable, parce que, à celle qu nous a donné la vie, nous ne pouvons rien donner qu vaille ce que nous en avons reçu. Jésus pouvait-il laisse dans la mort celle qui lui avait donné la vie humaine avec un tel amour, une telle perfection ? L'âme chrétienne, à qui l'Esprit-Saint fait sentir quel fut le cœur de Jésus pou sa Mère, répugne à cette pensée.

Mais on peut encore approfondir théologiquement cett raison. Jésus n'est pas pour sa Mère un enfant ordinaire Il existe avant elle. Il la crée. Il la choisit pour lui, pou qu'elle lui soit son origine humaine. Avant de parler d son sentiment filial humain, il faut parler de ce sentimen divin par lequel *il lui donne de devenir sa Mère*, comme l plus grande des grâces possibles, après celle de l'unio hypostatique. Il la garde vierge pour une plus grande spiri tualisation de cette maternité. Il la remplit de grâce au point de la préserver de la faute originelle. Enfin, il fai tout pour qu'en elle cette maternité qu'il lui donne soi parfaite, digne de se terminer à Dieu, image aussi haut que possible de la paternité divine elle-même. Commen supposer qu'il ne l'ait pas menée jusqu'à cet épanouisse ment suprême que sera son assomption *en corps et en âme* Car, pour Marie, la vision face à face de la divinité de so Fils est l'accomplissement de son âme de mère. La maternit divine souffre d'être dans l'obscurité de la foi, et n'attein sa plénitude spirituelle que dans la possession parfaite de l divinité de Jésus, en même temps que de son humanité Comment concevoir sans son corps cette âme de mèr retrouvant son Fils triomphant dans la chair ? Impossibl

rruption du corps où s'est accomplie l'Incarnation! Im-ossible incomplétude de l'âme qui a tiré sa grandeur spi-tuelle de son union à ce corps!

Jusque-là, l'Écriture seule nous sert de fondement. Car 'est elle qui nous la montre Mère de Jésus dans des condi-ons où apparaît le caractère de grâce suprême et plénière de ette maternité. Et c'est un instinct direct et spontané que le aisonnement cherche seulement à analyser qui fait repousser omme absolument inconcevable l'idée de la Mère du Verbe ncarné pourrissant sous la terre. Cet instinct, d'ailleurs, a ûrement son origine dans la Tradition, qui ne nous a pas eulement légué des faits et des idées, mais des manières de entir, de comprendre, d'évaluer une sorte de « sens » de e qu'est le cœur de Dieu à l'égard de Marie.

Mais la Tradition nous fournit, en outre, une idée capitale, ui va servir de second fondement au dogme de l'Assomp-ion. Marie, nous dit-elle depuis le II[e] siècle par la bouche e saint Irénée, est la nouvelle Ève de ce nouvel Adam u'est, d'après saint Paul, le Christ. Idée prodigieusement éconde et qui n'a pas fini de se développer au delà sans oute de ce que pensait explicitement saint Irénée, mais ans le sens qu'il nous invitait à suivre par sa théorie de la récapitulation » : l'œuvre de la Rédemption, pensait-il, st une reprise, point par point, mais dans le sens du salut, u drame de la chute... Adam et Ève, origine de l'humanité, ause de son malheur et de sa mort par leur faute commune ù Ève a eu la première part, sont remplacés par Jésus et Marie, qui sont *ensemble* cause du salut et de la vie d'une umanité renouvelée. *Ensemble*, quoique en Jésus seul pour e bien et en Adam seul pour le mal la causalité soit pro-rement perfective : « Per *unius* inobedientiam mors; per *unius* obedientiam vita. » Saint Irénée note bien que Marie commencé l'œuvre du salut en obéissant la première, omme Ève celle de la chute en désobéissant la première. Mais il n'attribue ni à l'une ni à l'autre l'acte décisif lui-même. L'idée de la nouvelle Ève va loin si l'on donne à Marie ce rôle de *Socia*, qui est la raison d'être de la première Ève par rapport au premier Adam. La maternité devient

alors fondement d'un lien qui rend inséparable Marie de Jésus dans l'accomplissement de son destin de nouvel Adam. Et l'on comprend qu'en lisant l'Écriture à la lumière de cette exégèse traditionnelle on puisse dire d'elle avec la bulle : « Qu'elle nous met devant les yeux la sainte Mère de Dieu comme très unie à son divin Fils, et participant toujours à son destin. » Il suffit alors de voir dans l'état glorieux du Christ, réalisation de l'homme nouveau, état propre du nouvel Adam, la « fin » vers laquelle tendait le mouvement de l'Assomption de la nature humaine par le Verbe, pour que la glorification, à ses côtés, de la nouvelle Ève s'impose en quelque sorte.

Mais c'est d'une manière plus serrée et plus précise encore que la bulle va montrer, dans le thème de la nouvelle Ève le fondement de l'Assomption. C'est en effet avant tout dans la victoire du Christ sur le péché et sur la mort que la tradition, interprétant le protévangile, fait de Marie la *Socia* du nouvel Adam. Dans le protévangile, en effet, il est parlé d'une lutte entre la femme et le serpent, et d'une victoire dont elle sera l'intermédiaire. On s'est beaucoup attardé à minimiser ce texte prodigieux parce que son vrai sens n'est pas que la femme écrasera la tête du serpent, mais que ce sera son Fils. On risque, dans cette discussion, de perdre de vue ce qu'a d'extraordinaire le rôle donné à la femme dans cette lutte contre le mal. Pourquoi Dieu parle-t-il de la descendance *de la femme* et non pas de celle du couple pécheur? Pourquoi cette inimitié contre *elle*, elle qui fut directement déçue par lui et qui prendra sa revanche sur lui? N'est-ce pas le signe que celle dont naîtra le Vainqueur du péché et de la mort aura son rôle dans cette victoire? Qu'elle vaincra avec lui? Victoire sur la mort! Voici l'Assomption qui s'annonce. Il suffit de comprendre comment le Christ a vaincu la mort : en détruisant le péché, par lequel la mort était entrée dans le monde. Mais cette victoire sur le péché est acquise déjà par le seul fait de l'innocence parfaite et de la plénitude de charité de la nature humaine en Jésus. Si Marie participe à cette victoire, c'est également dans sa propre nature d'abord par l'exemption du péché ori-

iuel. Et en elle comme dans le Christ, l'exemption du
éché de nature entraîne l'exemption de la mort, qui désor-
ais ne pourra plus être subie que dans un but rédempteur,
t par conséquent pour être vaincue par la résurrection.
ue l'exemption du péché entraîne pour Marie comme pour
ésus l'exemption de la mort, c'est ce qui nous permet
'ailleurs de déduire le dogme de l'Assomption de celui de
Immaculée Conception. Et la bulle nous dit bien qu'ils
ont si étroitement connexes que la définition de l'un a aussi-
ôt ouvert la voie à la définition de l'autre. En effet, la grâce
le l'Immaculée Conception est à considérer non pas comme
ne absence de péché (puisqu'au contraire le péché originel
n'est qu'une absence de grâce), mais comme une grâce posi-
ive, celle-là même qu'avait reçue Adam pour nous la trans-
nettre, et dont le péché originel est la privation. Or cette
grâce originelle comportait l'exemption de la mort. Quoique
non essentielle à la grâce comme telle, cette exemption de la
mort était essentielle à la grâce propre donnée au genre
humain en sa première création. Cette immortalité du corps
nous est rendue d'ailleurs par la grâce du Christ, et quand
nous ressusciterons, ce sera en vertu de notre baptême, *vi
baptismi*. Mais, dit saint Thomas, la grâce du Christ guérit
d'abord la personne et *seulement ensuite* la nature, à la dif-
férence du péché originel, qui atteint d'abord la nature et
ensuite la personne. D'abord guéri du péché et des suites per-
sonnelles du péché, l'homme sera guéri *dans sa nature* une
fois atteintes toutes les personnes par la Rédemption. La na-
ture humaine tout entière dans sa réalité spécifique sera déli-
vrée de la mort, ressuscitée. Au contraire, continuerons-nous,
la Sainte Vierge reçoit la grâce d'abord dans sa nature, puis
dans sa personne, selon le chemin qu'aurait pris le péché
dont elle a été exemptée. Elle est donc, toute seule, mais jus-
que dans sa nature spécifique, graciée et restaurée dans l'état
primitif d'exemption de la mort. En adoptant cette doctrine
qui n'était pas unanimement reçue de tous, de l'identité de
la grâce de la Sainte Vierge avec la grâce originelle de l'hu-
manité, la bulle développe admirablement la doctrine de
l'Immaculée Conception. Mais, chose remarquable, ce n'est

pas là-dessus qu'elle appuie sa définition de l'Assomption, mais plus directement sur des textes d'Écriture ou de Tradition qui, d'ailleurs, sont la source commune de l'un et l'autre dogmes ensemble.

La nouvelle Ève est donc avec le nouvel Adam dans cette victoire sur le péché et sur la mort — qui trouve son accomplissement dans la résurrection et la glorification. Comme on le voit, il devient dès lors difficile de supposer que la Vierge n'est pas morte comme le Christ. On dit, il est vrai, que la compassion de Marie au pied de la Croix a été sa vraie participation à la mort du Christ, et qu'elle n'avait plus à mourir. Mais il me semble qu'on prouve seulement par là que sa mort n'avait pas à être douloureuse. En tous cas, on ne saurait admettre pour elle d'autre fin à son exil terrestre qu'un excès de plénitude de charité, une tendance trop puissante de son âme vers son objet, une mort d'extase et d'amour en un mot. Il était sans doute un certain degré de désir qui était incompatible, à moins d'un miracle, avec la condition charnelle. Le mot de saint Paul s'appliquait à elle avec une sorte de perfection : *Cupio dissolvi et esse cum Christo*. Les conditions de ce départ durent être très cachées.

D'ailleurs la bulle développe assez peu ces raisonnements. Elle nous montre dans quels lieux de la Révélation est contenu le dogme de l'Assomption. Au théologien de montrer, toujours avec plus de force, quel rapport précis existe entre la maternité de Marie et la doctrine de la nouvelle Ève d'une part, et le dogme de l'Assomption de l'autre. Aux protestants, qui se scandalisent de voir proclamer comme dogme de foi ce qui n'est pas littéralement dans l'Écriture, il ne faut pas hésiter à répondre que l'Église voit *dans l'Écriture* la victoire de Marie sur la mort, ce qui veut dire son Assomption. Et, certes, ce n'est pas d'une manière explicite. Il n'est pas nécessaire de penser que ce fut aperçu par l'Église dès le début. L'exégèse qu'elle met en œuvre n'est pas purement rationnelle. Elle joint au donné objectif des textes celui de la Tradition: Un sens intérieur, une sorte d'intuition la guide qui est le développement en elle sous la conduite de l'Esprit-Saint d'un héritage également traditionnel, et dont

un texte n'aurait pu garder la trace, parce qu'il est plutôt
e connaturalité avec le contenu de l'Écriture qu'une doc-
ne proprement dite.

Notre exposé aura sûrement montré, par toutes les ques-
ns qui y sont engagées, l'importance de cette bulle. Elle
ne des précisions nouvelles sur la vraie nature du pro-
s dogmatique. Elle souligne l'importance du donné ré-
é sur la Sainte Vierge. Elle met dans une lumière nou-
le ce double titre de *Mater* et *Socia* qui fonde tous les
vilèges de Marie. Les raisons si profondes qu'elle donne
l'Assomption glorieuse de la Sainte Vierge nous invitent
onsidérer Marie comme associée au Christ dans sa vie et
ns son œuvre actuelle, qui consiste à régner sur l'Église
à la vivifier. Le rôle intime, universel, permanent, de
rie dans la vie de la grâce apparaît nécessairement lié au
stère de son Assomption aux côtés du Christ. Ainsi se
veloppe le dogme marial. De l'Immaculée Conception à
ssomption, de l'Assomption à la Médiation, et tout cela
dé sur la double qualité de Mère et de *Socia* du Christ.
même dogme se développe sous nos yeux, ou plutôt en
ns par ces définitions successives. Aucune autre nécessité
médiate ne pousse à ces développements que la pression
térieure de la vérité et de notre amour pour elle. C'est
fait que l'Église catholique vit un siècle marial et que
vidente intention du Saint-Siège est de maintenir et d'en-
rager cette dévotion croissante envers la Sainte Vierge.
Cela, certes, paraît contrarier le mouvement vers l'unité
rétienne qui semble aussi se dessiner avec une force crois-
te dans toutes les confessions. C'est avec tristesse qu'on
t se rendre à cette évidence : pour que l'unité chrétienne
ienne possible, il faudra bien que Marie soit acceptée par
autres confessions chrétiennes, comme elle l'est déjà
l'Église orthodoxe.

La proclamation solennelle de l'indissoluble union de
ne et du dogme marial montre simplement combien
ui-ci tient à l'essence du catholicisme.

Aux théologiens de travailler à rendre acceptable la pen-

sée catholique, en la faisant comprendre. A tous les catho liques de manifester *la valeur de foi et d'union au Chris qu'a la dévotion à celle qui est uniquement ordonnée à lu* Et déjà ce dogme de l'Assomption ne nous montre-t-il pa dans le mystère marial tout le plus pur et le plus essentie du mystère chrétien ? Elle réaffirme, en effet, du même coup la Résurrection et l'Ascension du Christ, la résurrec tion de la chair, l'orientation de toute la vie humaine ver l'au-delà, la grande valeur de celle-ci, l'élévation du corp humain au-dessus de toute l'animalité.

Que la Vierge Marie intervienne avec d'autant plus d force que son rôle est mis davantage en lumière pou donner à notre monde, où le destin chrétien de l'homm est si profondément méconnu, la foi des premiers temp

fr. Marie-Joseph Nicolas, O. P.

La Mère entre les frères séparés

Pour le prêtre catholique en pays protestant, la Mère de Jésus est une vie, une douceur, une espérance, à un degré que ne peut comprendre que celui qui l'a expérimenté.

Il se trouve parmi des chrétiens comme lui, des baptisés comme lui, des enfants du Père qui est aux cieux comme lui. Il se trouve donc parmi des frères, mais ces frères sont séparés de lui, parce qu'il y a quatre siècles ils ont cessé d'entendre la Parole de Dieu comme il l'entend, de lire la Bible comme il la lit.

Le malentendu vient de là, et uniquement de là. Lui, il entend la Parole de Dieu et lit la Bible ainsi que tous l'ont fait partout et toujours dans l'Église, cette famille qui naquit au Calvaire du sang de Jésus-Christ et sur laquelle l'Esprit-Saint est descendu au jour de la Pentecôte. Jadis, eux le faisaient aussi, mais ils ne le font plus. C'est pourquoi ils sont toujours des frères, mais ils sont des frères séparés. Et cette séparation est douloureuse pour les uns et pour les autres, car elle dure depuis longtemps, et nul ne sait combien longtemps encore elle durera. Aussi la souffrance est-elle continuelle au cœur du prêtre catholique parmi les protestants, comme elle était continuelle au cœur de saint

Paul parmi les Juifs : *Ils sont mes frères*, écrivait l'Apôtre, *ils sont mes parents selon la chair* (Rom., 9, 3-5).

Cette souffrance est une souffrance familiale, puisqu'il s'agit de frères. Mais quand on souffre dans une famille, celle qui soutien, celle qui apaise, celle qui réconforte, c'est la mère. Marie est cette mère pour le prêtre catholique en pays protestant.

Et elle l'est d'autant plus qu'il ne peut parler d'elle comme il le voudrait, car, lorsqu'il parle d'elle, il n'est pas compris.

Et il ne peut pas l'être, c'est presque impossible, parce que le fondement de sa dévotion filiale à la Mère de Jésus, c'est la Parole de Dieu entendue dans sa plénitude, c'est l'Évangile lu en famille, lu en communion de pensée et d'amour avec les chrétiens de tous les temps et de tous les lieux.

La dévotion à la Vierge Marie se trouve être ainsi pour le prêtre catholique en pays protestant source de plus grande souffrance et de plus grand amour. Elle marque nettement l'abîme qui sépare; elle montre clairement par où l'on peut s'unir.

Le protestant qui croit à la divinité de Jésus-Christ, croit à la maternité virginale de Marie. Il y croit parce que l'Évangile le dit, mais il se tient uniquement au texte de l'Évangile. Or l'Évangile ne parle guère de Marie, cinq fois seulement après ce qui concerne la naissance et la petite enfance de Jésus. Et chaque fois Jésus a pour sa Mère des paroles qui semblent au premier abord déconcertantes, précisément parce qu'elles sont pleines de mystères.

Mais qui a découvert les mystères contenus dans ces paroles adressées à Marie ? Ce sont les saints, les savants, les fidèles de la famille. L'Esprit qui souffle où il veut les a inspirés. De dévotions particulières et de lumières éparses, il a fait un culte universel et une vérité manifeste, jusqu'à ce que, avec son assistance, le premier des croyants, qui est le successeur de Pierre, ait déclaré apostolique et catholique, évangélique et traditionnelle, cette manière de comprendre et d'aimer la Mère de Jésus.

Avec mes frères séparés, j'abandonne volontiers les singularités de doctrine ou de pratique qui se sont glissées au cours des âges dans le culte rendu à la Vierge Mère et qui semblent le

ractériser chez certaines âmes moins éclairées ou trop expan-
ves, mais c'est pour me joindre plus étroitement à la foule, tou-
urs croissante, des vrais dévots à Marie, tellement pleine de
âce qu'elle est l'Immaculée Conception, et tellement Mère de
sus qu'elle est notre Mère à tous, la Mère aussi de nos frères
parés.

Pour connaître et aimer la très Sainte Vierge comme Mère de
us les chrétiens, *il faut aller à Marie par Jésus*. Cette « Femme »
nique — dans l'Évangile Jésus ne l'a appelée que Femme — ne
situe ni en dehors de son Fils ni à la place de son Fils :
jourd'hui comme hier, elle est celle *de qui est né Jésus* (Mat.,
16).

Toute la grandeur de Marie vient de ce qu'elle est la Mère du
ls de Dieu.

Choisie de toute éternité pour être mère, *la* Mère, comme
ieu est père, *le* Père (Gal., 4, 4).

Choisie pour être Mère de Jésus lors de l'Incarnation, la révé-
ion nous en est faite aux premiers chapitres de saint Matthieu
de saint Luc. Nul ne le conteste.

Choisie pour être notre mère lors de la Rédemption, la révéla-
on nous en est faite au chapitre XIX de saint Jean. Voici ce que
ous lisons aux versets 25-27 :

> Près de la croix de Jésus se tenaient sa Mère et la sœur de sa Mère, Marie, la femme de Cléophas, et Marie-Magdeleine. A la vue de sa Mère et, tout auprès, du disciple qu'il aimait, Jésus dit à sa Mère : « Femme, voilà ton fils. » Ensuite il dit au disciple : « Voilà ta Mère. » Et depuis ce moment le disciple la prit chez lui.

Pesons la rédaction de ce texte, cette manière d'écrire : Mère
Jésus, disciple qu'il aimait, femme, ton fils, ta mère. En ces
is versets, cinq fois le mot mère, jamais le nom de Marie.
re, disciple, ce sont des termes qui peuvent être généralisés.
N'oublions pas non plus le moment. Jésus va mourir, et mou-
pour tous les hommes. Cette femme qui est la Mère de Jésus
faite mère d'un autre fils que Jésus : ne pourrait-elle pas
oir plusieurs autres fils ?

Il y a comme deux plans.

Au premier plan une signification littérale immédiate, obvie une sorte d'application du quatrième commandement de Dieu Jésus confie sa Mère à Jean pour qu'elle ne reste pas seule.

Mais il y a un arrière-plan, une perspective qui a peut-êtr échappé à l'évangéliste lui-même, mais que le Saint-Esprit con signait comme la volonté suprême de Jésus : Jésus fait de s mère la mère de tous les chrétiens, leur mère spirituelle, leu mère dans la grâce.

Qui a découvert dans le texte évangélique la maternité spiri tuelle et universelle de Marie? Ce sont les théologiens, de savants qui raisonnent à la lumière de la foi; ce sont aussi le spirituels, des contemplatifs qu'éclairent les dons du Saint Esprit.

Comme les mots de l'ange Gabriel : « Je vous salue, plein de grâce », contenaient l'Immaculée Conception sans qu'on s'en doutât pendant bien longtemps, ainsi la parole de Jésus en croix : « Femme, voilà ton fils. — Voilà ta Mère », contenait l maternité spirituelle à l'égard de tous les chrétiens.

Ce qui a projeté sur la parole de Jésus la grande lumière, c'es l'enseignement traditionnel de l'Église s'appuyant sur d'autre textes de l'Écriture.

Saint Luc écrit : Quand les temps furent révolus, Marie mit au monde *son fils premier-né* (Lc, 2, 7).

Un jour, à Capharnaüm, Jésus avait étendu la main vers se disciples en disant : Voici *mes frères* (Mat., 12, 49).

Presque à la veille de sa Passion, Jésus disait : « Ce que vou avez fait au plus petit d'entre *mes frères* que voici, c'est à moi même que vous l'avez fait » (Mat., 25, 40).

Le jour de Pâques, il envoie Marie-Magdeleine aux apôtres « Va dire à *mes frères* : je monte vers mon Père et votre Père vers mon Dieu et votre Dieu » (Jn, 20, 17).

Et saint Paul écrira aux Romains que Jésus est « *le premier-n* d'une multitude de *frères* » (8, 29).

Si chaque chrétien est frère de Jésus, et si Jésus a Marie pou mère, comment tous les chrétiens, frères de Jésus, n'auraient-il pas aussi Marie pour mère?

C'est ainsi, ô mes frères séparés, que Marie, mère de Jésus

votre mère et notre mère; c'est ainsi que Jésus conduit à arie.

C'est ainsi qu'il lui a conduit Sigrid Undset, la grande roman-ère norvégienne.

A la fin du récit qu'elle a fait de sa conversion, elle énumère uelques-unes des objections protestantes contre le catholicisme.

> Et le culte de Marie? écrit-elle. J'ai toujours pensé qu'il allait de soi. Si l'on croit que Dieu nous a sauvés en prenant notre chair et notre sang, nous devons avoir pour celle dans les entrailles de qui il a bâti son corps d'homme des sentiments qui ne ressemblent à aucun des sentiments que nous pouvons avoir pour nos semblables, — un respect, une tendresse, un cœur compatissant aux souffrances indicibles de sa vie terrestre, une joie de la place incomparable qu'elle occupe dans le Royaume de Dieu. Car s'il est vrai que le Fils de Marie est à la fois vrai Dieu et vrai homme, alors le fils est fils et la mère est mère pour l'éternité, tout en étant, lui, le Créateur, et elle, sa créature. Que le mot « culte » ait deux significations différentes quand nous parlons du culte rendu au Créateur et du culte que nous rendons à la Femme qu'il a placée sur la terre, créée comme une fleur, il n'y a pas un catholique qui n'en soit pleinement convaincu.

Sigrid Undset avait été reçue dans l'Église catholique le 1er novembre 1924; elle était née en 1882 et elle devait mourir en 1949. Le prix Nobel de littérature lui fut décerné en 1928. Une grande soirée littéraire eut lieu en son honneur à Oslo, le décembre : on la couronna de lauriers. Le lendemain, fête de l'Immaculée-Conception, de très bonne heure pour ne pas être ue, — elle le pensait du moins, — elle déposait sa couronne sur autel de la Sainte Vierge en l'église Saint-Dominique, après 'être longuement agenouillée devant l'autel du Très Saint-Sacrement. Elle était allée de Jésus à Marie.

fr. Henri-Dominique Béchaux, O. P.

La Constitution Apostolique SPONSA CHRISTI *

L'Église, Épouse du Christ, dès les tout premiers débuts de son histoire, manifesta, à plusieurs reprises et par des actes, les sentiments d'estime et de maternelle dilection qu'elle portait aux vierges consacrées. Elle les confirma dans des documents tout à fait clairs.

Et ce n'est pas étonnant. Les vierges chrétiennes sont en effet la « portion la plus illustre du troupeau du Christ ». Mues par la charité, méprisant toutes les sollicitations du monde, dépassant la facile et dangereuse division du cœur, elles se sont vouées tout entières au Christ, le véritable Époux des âmes, et elles ont dédié à jamais l'intégrité de leur vie, parées de toutes les vertus chrétiennes, au même Christ Seigneur et à son Église.

C'est spontanément et par des faits plus que par des paro-

---

* Le texte latin de la présente Constitution est parvenu à la direction de *La Vie Spirituelle* au moment de la composition du numéro. Elle a eu juste le temps de procéder à une traduction rapide dont elle prie ses lecteurs d'excuser les imperfections. Faite autant que possible *ad litteram*, cette traduction n'a évidemment aucun caractère officiel.

Trois pages de références scripturaires et patristiques sont adjointes au texte latin, qu'il n'a pas été possible de reproduire ici

s que s'accomplissaient, dans les premiers siècles chrétens, la mystérieuse députation des vierges au Christ et ur don à l'Église. Lorsque, ensuite, les vierges formèrent on seulement une catégorie, mais un état bien défini et n Ordre reconnu par l'Église, la profession de virginité ommença à se faire publiquement et s'affirma dans un lien haque jour plus étroit. L'Église, tandis qu'elle acceptait le œu ou le propos de virginité, consacra la vierge comme ne personne inviolablement telle pour Dieu et pour l'Église — rite solennel qui passe à bon droit pour l'un des plus eaux de l'antique liturgie. L'Église, par là, distinguait lairement la vierge consacrée de celles qui se liaient seument à Dieu par des liens privés.

La profession de vie virginale était garantie par une scèse vigilante et sévère. Elle était nourrie et entretenue ar de nombreux exercices de piété et de vertu. Dans la doctrine ancienne des Pères grecs et latins, est mise en avant ne fort belle et fidèle image de la vierge chrétienne. On la met sous les yeux de tous. Tout ce qui, au dedans et au dehors, pouvait regarder de quelque façon la sainteté et la perfection des vierges fut mis en lumière par les Pères qui en écrivirent avec soin et avec amour en des peintures pleines de vie.

Jusqu'où, en ce premier temps de notre histoire, la vie, digne des anges, des vierges chrétiennes répondit aux exhortations et descriptions des Pères; et de combien des plus hautes et héroïques vertus elle nous les montre ornées, nous le savons de source directe par les documents et monuments de l'histoire, mais aussi nous pouvons le conjecturer et le déduire d'autres sources également certaines.

Notamment, quand la paix fut accordée aux chrétiens, que les ermites et les cénobites allèrent de l'avant, la virginité consacrée à Dieu s'affirma plus fréquemment chaque jour et fut complétée par la profession des conseils de pauvreté et d'une plus stricte obéissance.

Déjà, des femmes qui vouaient virginité s'étaient prononcées pour la vie en commun, séparée autant que possible du commerce des hommes, tant par amour de la solitude

que pour se défendre contre les dangers qui émergeaient de toutes parts dans la société romaine corrompue. Assez tôt, à la faveur des circonstances, elles suivaient l'exemple de la vraie foule des cénobites, et, laissant le plus souvent aux hommes la formule de vie érémitique, elles imitaient la vie cénobitique et l'embrassaient presque toutes.

L'Église, de façon générale, recommandait aux vierges la vie commune entendue dans un sens large, mais, pendant longtemps, elle voulait ne pas imposer la vie monastique, pas même aux vierges consacrées, et elle les laissa, honorées comme il convenait, mais libres, dans le monde. Cependant, les vierges liturgiquement consacrées, vivant dans des maisons particulières ou menant une vie commune encore assez libre, devinrent de plus en plus rares. Bientôt, en plusieurs lieux, elles disparurent de droit. Partout, elles disparurent de fait. Elles n'ont jamais réapparu. Elles ont même récemment été interdites.

Devant cet état de fait, l'Église tourna sa sollicitude maternelle en faveur surtout des vierges qui, choisissant la meilleure part, se séparaient complètement du monde et embrassaient dans des monastères la plénitude de la perfection chrétienne, ajoutant à la profession de virginité une stricte pauvreté et une pleine obéissance. Par des lois de clôture de jour en jour plus sévères, l'Église défendit du dehors, avec une vraie providence, la profession cénobitique de ces vierges. Par le dedans, elle ordonna leur façon de vivre et peu à peu délimita clairement par ses lois et par l'ascèse religieuse le type de la moniale entièrement donnée, sous une rigide discipline régulière, à la vie contemplative.

Au début du Moyen-Age, la forme de vie des vierges consacrées demeurant dans le monde disparut complètement, et les moniales, considérablement augmentées en nombre, en ferveur et en variété, furent tenues pour seules héritières des vierges du passé et, comme en un seul tout, leurs légitimes successeurs. Héritières et successeurs, on les tint même comme de fidèles procureuses du patrimoine reçu et d'actives metteuses en œuvre qui, riches de cinq talents, l'enrichirent encore de cinq autres. Les monuments liturgiques,

uments canoniques, témoignages historiques de tous res, écrits, sculptures, peintures, prouvent et affirment te origine et dignité des moniales, leurs mérites et leur nteté.

Dès ce moment, l'état de perfection était solennellement u, pleinement reconnu, et son caractère public s'affirmait us parfaitement. Pendant plusieurs siècles, et jusqu'à la du Moyen-Age, les moniales, comme cela ressort avec idence des Décrétales et de tout le *Corpus Juris*, furent, rmi les femmes, les seules, avec les moines et les cha-oines réguliers, à professer l'état de perfection.

Par la suite, de nombreuses et graves difficultés durent re vaincues. Tous genres de frères d'abord, mendiants, ospitaliers, rédempteurs ou frères d'autres noms, puis, ois siècles environ plus tard, les clercs qui furent appelés guliers furent comptés parmi les religieux et les réguliers même titre que les moines et les chanoines réguliers. uant aux moniales, toutes, qu'elles relevassent de l'ancien onachisme ou de la vie canoniale, ou qu'elles fussent tachées aux Frères Mendiants comme des seconds Ordres, ivaient, en ce qui concerne le Droit canonique, l'unique, ble et ancienne institution. Elles embrassaient le même gime de vie religieuse.

Les premières congrégations de femmes naquirent au VI^e^ ou au XVII^e^ siècle. Mais on ne tenait alors pour moniales que celles qui, de fait et de droit, professaient la vie religieuse légitime, et, même après que les congrégations furent été tolérées, après même qu'elles eurent été acceptées de fait et bientôt pratiquement de droit, seules les moniales furent, en rigueur de droit, admises comme vraies religieuses et régulières; et ceci jusqu'à la promulgation du Code de Droit canonique.

Si on voulait maintenant examiner le dedans de la vie monastique, comment recenser et peser les trésors de perfection religieuse cachés dans les monastères, les fleurs et les fruits de sainteté que ces jardins réservés ont apportés au Christ et à l'Église, efficacité de prière, richesses de dévouement, biens de tous genres par lesquels les moniales se

sont efforcé d'orner, de soutenir et de fortifier l'Église leur Mère ?

Le type « moniale », rigide certes et bien déterminé, burriné dans les textes des lois canoniques et des auteurs ascétiques, a été facilement et, dans ses grandes lignes, fidèlement reçu par d'innombrables Ordres, monastères, couvents qui ont continuellement existé dans l'Église. Pendant des siècles, il a été conservé avec ténacité. De cet ensemble de fidélité, de cette constance, est résultée une unité de l'Institution des moniales, unité qui a toujours fortement résisté aux innovations quelles qu'elles fussent, et ceci de façon bien plus accusée que dans les autres instituts de régulier et de religieux de l'un et l'autre sexe. Maintenu en de justes limites, ce fait doit être mis à l'actif des moniales.

Nous louons cette unité de la vie des moniales. Elle n'est pas contredite par les formes diverses et les variétés qui s'y rencontrèrent dès l'antiquité, aussi bien pour l'ascèse que pour la discipline intérieure. Par là, Dieu, admirable en ses saints, enrichit et pare l'Église son Épouse. Ces variétés de moniales semblent être nées de la variété parallèle des Ordres et des religions d'hommes, auxquels les Ordres de moniales furent comme adjoints. A vrai dire, ce sont quasiment tous les moines, tous les chanoines réguliers et tous les Mendiants qui se sont efforcés d'instituer des second Ordres qui, ayant conservé les traits généraux des moniales se sont montrés divers entre eux comme l'étaient les premiers Ordres. De même, quelques Ordres de clercs réguliers et quelques congrégations d'hommes ont fondé plus récemment des Ordres de moniales de leur propre Institut. Nous parlons des variétés de moniales. A les regarder avec attention, aussi bien dans l'histoire de l'Institut que dans ses changements intérieurs, elles sont tout à fait bonnes. La nature générale de la vie monastique doit sans doute demeurer sauve, et fermes les normes principales et les principes de la discipline traditionnelle. Les variétés de forme ont néanmoins valu à l'antique institution comme une nouvelle vigueur de sainteté.

Plus récemment, et notamment depuis la fin du XVI[e] siè

de nouvelles formes d'Ordres de moniales ont été introtes et peu à peu approuvées par l'Église, comme l'Instides Angéliques de Sainte-Ursule, la Congrégation des ligieuses de Notre-Dame, l'Ordre de la Visitation, la Soté Notre-Dame, les Moniales de Notre-Dame de Charité et clques autres. Ces fondations nouvelles, dès le début de r institution puis par la suite, de plein gré ou par conuinte morale, ont dû accepter le droit commun des monias pour pouvoir professer une authentique vie religieuse us la seule forme qui, pour les femmes, fût alors reconue. De différentes manières, elles préparaient le renouvelment du Droit.

Ces nouvelles formes de moniales, bien qu'elles profesissent la vie contemplative canonique et que, avec rétinnce, certes, mais sincèrement quand même, elles eussent çu une stricte clôture pontificale adaptée à leur condition, s'imposèrent cependant pas toujours la récitation de l'ofe divin. Avec une sollicitude tout à fait louable, elles adonnèrent, comme à une part de leur charge, à des œures nombreuses d'apostolat et de charité, conformes à leur xe et à leur statut juridique.

Les années s'écoulèrent. Les nouveaux Ordres servirent exemplaires. Les congrégations et les sociétés progressènt, et elles s'efforcèrent de joindre à la vie de perfection exercice de la charité, des œuvres de secours ou d'éducaon. Il y eut aussi une marche dans les choses et les idées. , pour toutes ces raisons, des monastères de beaucoup Ordres, qui, par loi d'institution, s'adonnaient uniquent à la vie contemplative, prirent en plusieurs lieux, vec l'approbation et sous le contrôle du Saint-Siège, des uvres d'apostolat.

Ainsi advint petit à petit, au sein de l'Institution des oniales, déjà diverse de la diversité des Ordres avec leurs gles et les constitutions, une diversité plus profonde : des rdres et des monastères ne s'adonnaient qu'à la vie conmplative. Il y eut désormais des Ordres et des monastères lesquels, par un droit particulier de l'Institution ou par s concessions postérieures du Saint-Siège, des œuvres d'a-

postolat canoniquement approuvées étaient jointes à la vie contemplative.

Actuellement, aussi bien dans les Ordres et monastères demeurés jusqu'à ce jour uniquement contemplatifs que dans ceux qui, par la prescription de l'Église, ont harmonieusement associé vie contemplative et œuvres d'apostolat, c'est toute l'Institution des moniales qui ressent avec acuité les secousses et les transformations de toutes choses. Lorsque ces Ordres s'adonnent à des œuvres d'éducation ou de charité, qui, en raison de mœurs partout introduites ou de l'intervention des pouvoirs publics, sont devenues à peine compatibles, voire incompatibles, avec quelques-unes des règles classiques de la clôture pontificale, les normes de cette clôture, sans toucher à sa notion générale, ont dû être sagement mitigées. Il a fallu composer. Le bien de l'Église et des âmes le réclamait. A s'y refuser, ces œuvres eussent été impossibles, ou du moins auraient dû être conçues tout autrement. Mais les circonstances de temps et de graves besoins ont souvent semblé réclamer et exiger des mitigations et les plus larges interprétations, non seulement pour les Ordres apostoliques, mais aussi pour les Ordres uniquement contemplatifs.

Aujourd'hui, pour prendre un exemple, le sens civique ou sens social supporte à peine une interprétation trop étroite du canon 601, pas même lorsqu'il s'agit de moniales contemplatives. Aussi le Saint-Siège pourvoit maternellement, et de jour en jour de façon plus large, à des cas utiles, voire nécessaires, qui, jadis, n'étaient pas réputés assez sérieux pour qu'on pût rompre la clôture pontificale ou la supprimer. Par ailleurs, la sécurité et l'inviolabilité des domiciles qui ne furent pas la cause unique de la clôture pontificale, mais qui, variables selon les circonstances de temps, se constituèrent et s'ordonnèrent avec d'autres causes, sont mieux assurées aujourd'hui que jadis et mieux affermies.

En bref, et ainsi rappelée l'origine de la sainte Institution des moniales, nous jugeons actuellement opportun de distinguer avec soin les éléments propres et essentiels qui

fectent directement la vie contemplative canonique des moniales comme sa fin première et principale. Posés ses traits originels et principaux qui définissent clairement dans le Droit le visage canonique des moniales, d'autres éléments se présentent, assez sérieux encore, mais non pas nécessaires, qui le complètent, répondent assez bien à la raison d'être des moniales et lui donnent sécurité. Mais nous trouvons dans l'Institution des moniales des éléments qui ne lui sont pas nécessaires et ne la complètent pas en elle-même, mais qui, extérieurs seulement et historiques, sont dus à des circonstances de temps passé, aujourd'hui bien changées. Cela ne sert plus. Cela peut même empêcher un plus grand bien. Il n'y a donc aucune raison de les conserver.

C'est pourquoi les éléments originels et principaux de l'Institution des moniales demeurant absolument fermes, nous avons décidé d'apporter avec précaution et prudence, et quant aux éléments extérieurs et adventices, quelques accommodations à la situation d'aujourd'hui. Cela pourra valoir à l'Institution plus de beauté et une meilleure efficacité.

La pleine connaissance que Nous avons de l'état de cette affaire dans chaque partie du monde Nous meut pour introduire avec mesure ces accommodations; la connaissance aussi de la sérieuse pénurie dans laquelle souvent, pour ne pas dire toujours, se trouvent les moniales. Nombreux sont les monastères où, à peu de chose près, on périt de faim, de misère, de privations. Plus nombreux ceux qui, pour des difficultés domestiques, mènent une vie dure et parfois intolérable. Assez souvent aussi des monastères, qui ne connaissent pas le besoin, languissent parce que séparés et coupés de tous les autres monastères. Des lois de clôture trop strictes ont souvent frayé la voie à de sérieuses difficultés. Enfin, les nécessités de l'Église et des âmes croissant toujours et le travail d'entr'aide devenant pour tous plus urgent, le moment semble venu où la vie monastique, même, de façon générale, chez les moniales de vie contemplative, doive être avec mesure conciliée avec une part d'apostolat.

Des témoignages d'Ordinaires des lieux et de supérieurs religieux ont bien des fois confirmé Notre jugement en cette affaire. Ils nous sont parvenus de plusieurs nations dans un ensemble de points de vue absolument concordant.

Suivent ci-dessous des statuts généraux pour les moniales. Il sera utile que nous proposions ici des règles et des propositions qui contribueront à bien faire comprendre, facilement et sans crainte d'erreur, chaque prescription. Et d'abord au sujet de la vie contemplative des moniales, ce qui, selon l'esprit de l'Église, a toujours été en vigueur doit être conservé ferme et inviolé : tous les monastères de moniales, partout et toujours, doivent professer la vie contemplative comme leur fin première et principale. Pour cette raison, les travaux et les ministères auxquels les moniales peuvent et doivent s'adonner doivent être tels; les lieux, temps, façons et genres d'occupations doivent être ainsi ordonnés et disposés que la vie vraiment et solidement contemplative soit sauve, toujours entretenue et affermie. C'est vrai pour toutes les communautés. C'est vrai pour chacune des moniales.

Les prescriptions et concessions données jadis pour quelques régions dans des circonstances urgentes et qui ont changé des vœux solennels en vœux simples portent en elles une dispense odieuse, d'autant plus odieuse que cette immunité allait à l'encontre d'un caractère important de l'Institution des moniales. En effet, les vœux solennels comportent une consécration plus étroite et plus pleine que les autres vœux publics. Ils présentent un caractère nécessaire et essentiel aux Ordres religieux. Une longue expérience montre ouvertement, en des lieux divers, que les vœux solennels des réguliers et des moniales, même ignorés par le droit des législations civiles, peuvent être observés facilement et sans complication, et que, même si la personnalité juridique est ici ou là refusée aux religions ou monastères, il peut être pourvu par ailleurs à la sécurité des biens de communauté. Aussi les lois et l'action du Saint-Siège, depuis de nombreuses années déjà, s'efforcent de restreindre les exceptions odieuses dont Nous avons parlé et, si pos-

le, de les supprimer. A vrai dire, il ne faut pas priver les
iales de l'honneur, du mérite et de la joie d'émettre les
ux solennels qui leur sont propres.

Pour une meilleure sauvegarde de la chasteté solennelle
de la vie contemplative, pour que le jardin fermé des
nastères ne puisse être franchi par aucune audace du
nde, violé par aucune ruse ou embûche, troublé par
cune contagion séculière ou profane, mais qu'il soit un
itable cloître des âmes où les moniales puissent, toutes
érées, servir Dieu, l'Église, comme elle avait établi l'Ins-
ution particulière des moniales, ordonna avec une solli-
ude sage et vigilante une sévère clôture et la garantit
ur toujours de graves sanctions pontificales. Cette véné-
le clôture, en raison de la suprême autorité de qui elle
cède et des sanctions qui la défendent au dedans et au
hors, est appelée pontificale. Dans la présente Constitu-
n, selon les diverses situations des monastères qui, jus-
'à présent, y ont été astreints, elle est expressément et
ennellement confirmée. Elle est même étendue aux mo-
stères qui, jusqu'à présent, en raison de dispenses légi-
nement demandées, n'y étaient pas obligés.

Les monastères qui professent la vie uniquement contem-
tive et n'admettent dans l'enclos de la maison religieuse
cune œuvre permanente d'éducation, de charité, de récol-
tion ou autre chose de ce genre, garderont ou prendront
clôture pontificale dont parle le code (canon 602) et qu'on
pellera « majeure ».

Quant aux monastères qui, par droit institutionnel ou en
tu de légitimes prescriptions du Saint-Siège, joignent
monieusement à l'intérieur de la maison monastique la
contemplative et l'exercice de certains ministères com-
ibles avec elle, la clôture pontificale, tout en gardant ce
i lui est nécessaire et essentiel, est tempérée en certaines
ses qui ne peuvent plus guère alors être observées; mais
e est complétée en d'autres choses qui ne sont pas aussi
essaires à la clôture pontificale selon le droit (canons 599,
1, n° 2). Ainsi tempérée et accommodée aux nécessités
uelles, cette clôture, pour qu'on la distingue de l'an-

cienne plus rigide, sera appelée « mineure ». Elle pourr
être concédée même aux monastères qui, bien qu'ils garde
une vie seulement contemplative, n'ont pas de vœux soler
nels ou manquent de quelque condition requise par
jurisprudence et la coutume de la Curie pour la clôtur
pontificale majeure. L'exacte définition de tous les élémen
de la clôture pontificale mineure sera donnée ensuite dar
les statuts généraux et dans des instructions que la Sacr
Congrégations des Religieux donnera en Notre nom et p
Notre Autorité.

En ce qui concerne l'autonomie et la liberté des mona
tères des moniales les uns par rapport aux autres, Nou
pensons opportun de répéter ici et d'appliquer ce que Nou
avions dit expressément au sujet des moines dans l'homél
du 12 septembre 1947 en la basilique patriarcale de Sain
Paul-hors-les-Murs, à l'occasion du quatorzième centenai
de la mort de saint Benoît de Nursie. Les circonstanc
ayant changé, une mise en association de monastères
moniales semble conseillée et souvent réclamée par la situ
tion. La distribution des charges en serait plus facile
mieux adaptée. Le transfert momentané de religieuses d'u
monastère à un autre, utile et souvent nécessaire, pour diff
rentes raisons, en serait facilité, de même que l'aide écon
mique, la coordination des travaux, la défense de l'obse
vance commune et autres choses de ce genre. Tout cela pe
être fait sans déroger à la nécessaire autonomie et sans q
la rigueur de la clôture soit énervée en quoi que ce soit,
qu'un dommage soit causé au recueillement ou à la disc
pline sévère de la vie monastique. La très ample expérien
des congrégations monastiques masculines en est une preu
sûre et certaine, ainsi que les quelques cas d'Unions et
Fédérations qui, jusqu'à ce jour, ont été approuvées po
les moniales. D'ailleurs, l'érection de Fédérations et l'appr
bation de statuts qui doivent les régir demeurent réservé
au Saint-Siège.

La loi naturelle d'une part, le devoir de pénitence et
satisfaction d'autre part, font du travail des mains ou
travail de l'esprit une obligation pour tous. Les hommes

femmes qui s'adonnent à la vie contemplative n'en sont
olument pas exceptés. D'autant que le travail est un
ven pour l'esprit d'éviter des dangers et de monter plus
it. Par lui, nous collaborons à l'œuvre de la divine Pro-
ence aussi bien au plan naturel qu'au plan surnaturel.
lui s'accomplissent les œuvres de charité. Le travail
enfin une norme et une loi principale de la vie religieuse
ses origines : « *Ora et labora.* » Et la discipline de la
religieuse a toujours consisté à prescrire, ordonner et
rfaire le travail.

Si l'on regarde les choses de l'éternité, ce travail doit être
que la moniale qui le reçoit le reçoive d'abord avec une
nte intention (*sancto proposito*); qu'elle pense souvent à
présence de Dieu; qu'elle engage son travail par l'obéis-
ce et qu'elle y joigne le renoncement volontaire d'elle-
me (*sui volontaria castigatione*). Si le travail est supporté
cette manière, il sera un exercice puissant et continu de
tes les vertus et le gage de l'union douce et efficace de
vie contemplative et de la vie active à l'exemple de la
mille de Nazareth.

Il faut donc estimer le travail monastique pour sa nature
pour sa valeur de discipline. Les règles, les constitutions
les coutumes légitimes de chaque Ordre permettent de le
re, comme il se doit, non seulement proportionné aux
rces des moniales, mais ainsi organisé et disposé que,
lon la marche du temps et les circonstances, il pourvoie
pain quotidien et contribue à l'utilité des pauvres, de la
ciété et de toute l'Église.

Comme la perfection de la vie chrétienne réside spécia-
ment dans la charité, et comme la charité est vraiment
ne, par laquelle nous devons aimer le Seigneur de façon
ique au-dessus de tout et tous les hommes en lui, l'Église
tre Mère exige de toutes les moniales qui professent cano-
quement la contemplation, avec un parfait amour de
eu, une parfaite charité envers le prochain. En raison de
tte charité et de cet état de charité, les religieux, tant
mmes que femmes, doivent se sentir tout entiers donnés
x nécessités de l'Église et de tous les besogneux.

Que les moniales sachent donc bien que leur vocati est pleinement et entièrement apostolique; qu'elle n' circonscrite par aucune limite de lieux, de choses quelco ques ou de temps; mais qu'elle est de s'étendre, toujou et partout, à tout ce qui concerne de quelque manière q ce soit ou l'honneur de l'Époux ou le salut des âmes. Cet universelle vocation apostolique des moniales n'empêc absolument pas que les monastères portent dans leurs pri res les intentions de toute l'Église et de tous les homme

L'apostolat général de toutes les moniales qui les ren jalouses de l'honneur de leur divin Époux et leur fait pr mouvoir le bien de l'Église universelle et de tous les chr tiens utilise surtout les trois moyens suivants[1] :

1° L'exemple de la perfection chrétienne; car leur vie, façon parlante (bien que sans paroles) et continue, procu des fidèles au Christ et à la perfection chrétienne et de bo soldats pour porter le drapeau du Christ dans le combat entraîner à la victoire.

2° La prière, soit la prière faite publiquement au nom l'Église, celle qui, solennellement et dans les heures can niales, monte sept fois le jour vers le Seigneur, soit la priè privée qui, sous toutes formes, est continuellement (*perenn ter*) offerte à Dieu.

3° La volonté de se donner (*devovendi se studium*), p les épreuves qui naissent de la vie commune et de l'obse vance régulière fidèlement suivie et par les exercices renoncement personnel, ceux qui sont prescrits par règles et constitutions ou ceux que l'on prend sur soi façon spontanée. Et par là s'accomplit avec générosité « qui manque à la Passion du Christ Jésus pour son Cor qui est l'Église ».

Après avoir rappelé les points d'histoire de l'Instituti des moniales et décrit avec soin de quelle manière elle po

1. Le texte latin est plus nuancé : *His tribus praecipue veluti instrume utitur.* Ce sont des quasi moyens, des quasi instruments. La nuance importante.

être composée selon les nécessités de la vie d'aujourd'hui, Nous allons maintenant fournir les normes générales selon lesquelles va être conduite cette composition. La Sacrée Congrégation des Religieux amènera la présente Constitution et ses statuts généraux jusqu'aux réalisations, pour les Fédérations de monastères déjà faites ou à faire et pour chacun des monastères. Par Notre Autorité, elle pourra, par instructions, déclarations, réponses et autres documents de ce genre, accomplir tout ce qui concerne l'acheminement diligent et efficace des choses selon ladite Constitution et l'observation prompte et fidèle des statuts généraux [2].

STATUTS GÉNÉRAUX DES MONIALES

Article I

1. — Reçoivent nom de moniales en la présente Constitution et conformément au Droit (canon 488, 7°), outre les religieuses de vœux solennels, celles qui sont professes de vœux simples, perpétuels ou temporaires, dans les monastères en lesquels ou bien les vœux sont actuellement émis solennels ou bien devraient l'être de droit institutionnel. Ceci, à moins d'une évidence contraire qui ressortirait des textes ou de la nature des choses.

2. — Ne s'opposent aucunement ni à l'appellation de moniales ni à l'application du Droit des moniales :

1° La profession simple légitimement émise dans les monastères (§ 1).

2° La clôture pontificale mineure prescrite ou régulièrement concédée aux monastères.

---

2. Nous signalons qu'un des documents annoncés de la Sacrée Congrégation des Religieux a paru le 23 novembre 1950.

3° L'exercice d'œuvres d'apostolat jointes à la vie mona tique, soit par droit institutionnel approuvé et confirmé p le Saint-Siège pour quelques Ordres, soit par une pre cription ou concession régulière du Saint-Siège pour ce tains monastères.

3. — La présente Constitution apostolique ne concern juridiquement :

1° Ni les Congrégations religieuses (canon 488, 2°) et l Sœurs, leurs membres (canon 488, 7°), qui, de droit inst tutionnel, ne prononcent que des vœux simples.

2° Ni les Sociétés de vie commune et leurs membres q vivent à la façon des religieuses.

Article II

1. — La raison d'être particulière de la vie religieus monastique que les moniales doivent fidèlement cultiv sous la discipline régulière et à laquelle elles sont destinée par l'Église est la vie contemplative canonique.

2. — Sous le nom de vie contemplative canonique, o comprend non la vie intérieure et théologale à laquelle so appelées toutes les âmes religieuses, voire les chrétiens q vivent dans le monde, mais une profession extérieure d discipline religieuse ordonnée de telle façon à la conte plation intérieure, soit par la clôture, soit par les exercic de prière, d'oraison et de mortification, soit par les travau auxquels les moniales doivent s'adonner, que toute la v et toute l'activité puissent facilement et efficacement êt imprégnées du souci (*studio*) de cette contemplation int rieure.

3. — Où la vie contemplative canonique ne peut hab tuellement être conservée sans une rigide discipline rég lière il ne faut pas accorder le caractère monastique; et, s existe, il ne faut pas le conserver.

Article III

1. — Les vœux solennels de religion, qu'ils soient prononcés par tous les sujets d'un monastère ou seulement par une catégorie de sujets, constituent une note importante par où les monastères féminins sont rangés par le Droit parmi les Ordres réguliers et non parmi les Congrégations religieuses (canon 488, 2°). Toutes les religieuses de ces monastères, selon la lettre du Droit (canon 490), tombent sous l'appellation de « *Regulares* ». Leur nom propre n'est plus celui de sœurs, mais de moniales.

2. — Tous les monastères dans lesquels ne sont prononcés que des vœux simples pourront demander l'instauration des vœux solennels. Bien plus, et à moins de raisons tout à fait sérieuses, ils auront soin de les obtenir à nouveau.

3. — Les formules antiques et solennelles de la consécration des vierges, telles qu'elles sont dans le Pontifical romain, sont réservées aux moniales.

Article IV

1. — La sévère clôture des moniales, dite pontificale, tout en gardant, et dans tous les monastères, les notes qui lui sont connaturelles, sera désormais distinguée en deux catégories : majeure ou mineure.

2. — 1° La clôture pontificale majeure, telle qu'elle est décrite dans le Code (canons 600-602), est entièrement confirmée par Notre présente Constitution apostolique. La Sacrée Congrégation des Religieux déclarera de par Notre Autorité les causes qui pourront entraîner dispense de la clôture majeure pour que, toute affaire essentielle demeurant sauve, elle soit assouplie selon les exigences de notre temps.

2° La clôture pontificale majeure (le § 3°, n° 3, ci-après

demeurant sauf) doit être en vigueur et de règle dans to les monastères qui professent uniquement la vie conte plative.

3. — 1° La clôture pontificale mineure retiendra de l'a cienne clôture des moniales la teneur et les sanctions q dans les Instructions du Saint-Siège, sont expressément dé nies comme nécessaires à sa raison d'être objective.

2° Sont soumis à cette clôture pontificale mineure monastères des moniales de vœux simples qui, par dr d'institution ou par concession régulière, ont des ministèr auprès de gens du dehors, de sorte que plusieurs religieus et une partie importante de la maison soient habituel ment affectées à ces ministères.

3° De même, tous et chacun des monastères, même de uniquement contemplative, en lesquels ne sont pronon que des vœux simples, doivent être soumis au moins a prescriptions de cette clôture mineure.

4. — 1° La clôture pontificale, majeure ou mineure, une condition nécessaire, non seulement pour que les vœ solennels puissent être émis, mais aussi pour que les mon tères où ne sont prononcés que des vœux simples soie encore à l'avenir de vrais monastères de moniales selon canon 488, 7°.

2° Si les règles de la clôture pontificale mineure ne pe vent pas être observées habituellement, il faut abandon les vœux solennels.

5. — 1° La clôture pontificale mineure, pour les poi qui la distinguent de la clôture des Congrégations ou Ordres masculins, doit être observée dans les lieux où moniales ne prononcent pas de vœux solennels.

2° Et s'il est manifeste en quelque monastère que la c ture, au moins mineure, ne peut être habituellement gard ce monastère devra être réduit en maison de Congrégati ou de Société.

Article V

1. — L'Église ne députe à la prière publique dite en son
m, soit choralement (canon 610, 1°), soit en privé (canon
, 3°), parmi les femmes consacrées à Dieu, que les seules
niales; et elle les oblige gravement, par la règle et selon
norme de leurs constitutions, à s'acquitter chaque jour de
te prière par les heures canoniales.

2. — Tous les monastères de moniales et chaque moniale
ofesse de vœux solennels ou de vœux simples sont tenus
réciter partout l'office divin au chœur selon le Droit
non 610, § 1) et leurs Constitutions.

3. — Selon le canon 610, § 3, les moniales qui sont
sentes du chœur, si elles n'ont pas prononcé de vœux
dennels, ne sont pas rigoureusement tenues à la récitation
ivée des Heures, à moins que les Constitutions ne pré-
ient expressément autre chose (canon 578, 2°). Cependant,
sprit de l'Église, nous l'avons dit ci-dessus, article IV, est
e les vœux solennels des moniales soient partout instau-
. Si, pour un temps, ils ne le peuvent, les moniales qui
professé des vœux simples au lieu de vœux solennels
cquitteront avec fidélité du devoir de l'office divin.

4. — La messe conventuelle, correspondant selon les
briques à l'office du jour, doit être célébrée autant qu'il
possible dans tous les monastères.

Article VI

1. — 1° Les monastères des moniales, à la différence des
tres maisons religieuses de femmes, de par le Code, sont
i juris (canon 488, 8°).

2° Les supérieures de chacun des monastères de moniales
nt de droit Supérieures Majeures et jouissent de toutes les

facultés qui appartiennent aux Supérieurs Majeurs (can
488, 8°), sauf de telles ou telles qui, par le contexte ou
nature des choses, ne peuvent concerner que les homm
(canon 490).

2. — 1° L'amplitude de la condition *sui juris* ou, comm
l'on dit, de l'autonomie des monastères de moniales e
définie par le droit commun et par le droit particulier.

2° Il n'est dérogé en aucune manière ni par la présen
Constitution ni par les Fédérations de monastères permis
par elle (art. VII) et introduites par son Autorité, à la tutel
juridique que le Droit concède sur chaque monastère au
Ordinaires des lieux ou aux Supérieurs réguliers.

3° Les relations juridiques de chaque monastère av
l'Ordinaire du lieu ou le Supérieur régulier continuero
d'être régies par le droit commun et le droit particulie

3. — Il n'est en aucune manière défini par la présen
Constitution et pour chaque monastère s'il est soumis à
juridiction de l'Ordinaire du lieu ou si, dans les termes d
Droit, il en est exempt et soumis au Supérieur régulie

Article VII

1. — Les monastères des moniales, non seulement so
sui juris (canon 488, 8°), mais ils sont juridiquement di
tincts et indépendants les uns des autres. Entre eux, ils
sont unis que par des liens spirituels et moraux, même
de droit, ils sont soumis à un même premier Ordre ou
une même Religion.

2. — A cette liberté des monastères les uns à l'égard d
autres, laquelle est plutôt un fait accepté qu'un point
droit imposé, la Constitution de Fédérations ne fait absol
ment pas obstacle. Et ces Fédérations ne sont nulleme
interdites par le Droit ni moins conformes à la nature
aux fins de la vie religieuse des moniales.

1° Les Fédérations de monastères, bien qu'elles ne soient pas prescrites par une Règle générale, sont néanmoins tout fait recommandées par le Saint-Siège, non seulement pour éviter les maux et les dommages qui peuvent provenir de la complète séparation, mais aussi pour promouvoir l'observance régulière et la vie contemplative.

3. — La constitution de toute Fédération et Confédération de monastères de moniales, sous quelque forme que ce soit, est réservée au Siège Apostolique.

4. — Toute Fédération ou Confédération de monastères doit être nécessairement ordonnée et régie par ses lois, approuvées par le Saint-Siège.

5. — 1° Nonobstant l'article VI, §§ 2 et 3, et sauvegardée la teneur de l'autonomie ci-dessus définie (§ 1er), rien n'empêche qu'en établissant les Fédérations de monastères, à l'exemple de quelques Congrégations monastiques et de quelques Ordres de chanoines ou de moines, on introduise les conditions équitables de cette autonomie, et les échanges qui sembleraient nécessaires ou plus utiles.

2° Cependant, les formes de Fédérations qui paraîtraient contraires à l'autonomie susdite § 1 et approcheraient d'une sorte de régime central sont réservées de façon spéciale au Saint-Siège et ne peuvent être instituées sans qu'il en fasse une concession expresse.

6. — Les Fédérations de monastères, de par la source d'où elles procèdent et de par l'autorité de laquelle elles dépendent directement et qui les régissent, sont de droit pontifical, selon les termes du Droit canonique.

7. — Le Saint-Siège pourra, selon les cas, exercer sa vigilance et son autorité immédiate sur une Fédération par quelque Assistant religieux dont la charge sera, non seulement de représenter le Saint-Siège, mais encore de favoriser la conservation de l'esprit authentique de son Ordre et, par son conseil et son apport, d'aider les Supérieures dans le gouvernement prudent et droit de la Fédération.

8. — 1° Il faut que les statuts de la Fédération soient cor formes non seulement aux normes prescrites par la Cor grégation des Religieux qui vont être élaborées sous so Autorité, mais encore à la nature, aux lois, à l'esprit e aux traditions ascétiques, disciplinaires ou juridiques e apostoliques de chaque Ordre.

2° Comme le but principal des Fédérations de monastère est de se procurer mutuellement une aide fraternelle, no seulement dans l'esprit religieux et la discipline régulièr monastique à favoriser, mais aussi dans les affaires écono miques à organiser; si le cas le comporte, des normes pa ticulières seront données dans les statuts soumis à l'appro bation, par lesquelles la possibilité et l'obligation moral de demander et de s'accorder mutuellement des moniale seront réglées; et tout ce qui sera jugé nécessaire tant pou le bien du monastère que pour la formation des novice dans un noviciat commun à ériger pour tous les monastère ou pour quelques-uns; enfin, pour pourvoir aux autre nécessités morales ou matérielles des monastères de mo niales.

Article VIII

1. — Le travail monastique, auquel doivent s'adonne même les moniales de vie contemplative, doit être porpor tionné aux forces et conformes à la Règle, aux Constitution et aux traditions de chaque Ordre.

2. — Le travail doit être ordonné de telle manière que joint aux revenus approuvés par l'Église (canons 547, 551 582) et aux ressources envoyées par la Providence de Dieu il procure aux moniales une subsistance certaine et con venable.

3. — Les Ordinaires des lieux, les Supérieurs régulier et les Supérieures de monastères et Fédérations sont tenu d'apporter tous leurs soins pour qu'un travail nécessaire adéquat et profitable ne manque jamais aux moniales.

.° Quant aux moniales, elles sont tenues par un devoir
conscience, non seulement à gagner honnêtement pour
es-mêmes à la sueur de leur front le pain dont elles vivent,
mme l'Apôtre les en avertit (2 Thess., 3, 10), mais aussi
selon l'exigence de notre temps, à se rendre chaque jour
us habiles à divers genres de travaux.

Article IX

Pour que toutes les moniales soient fidèles à la divine
ocation apostolique, elles ne doivent pas seulement em-
loyer les moyens généraux de l'apostolat monastique, mais
lles s'efforceront encore d'observer ce qui suit :

1. — Les moniales qui, en vertu de leurs constitutions
articulières ou de prescriptions régulières, ont des œuvres
éterminées ou un apostolat spécial sont tenues de s'y don-
er et de s'y consacrer fidèlement selon la teneur de ces
onstitutions, statuts et prescriptions.

2. — Les moniales qui professent une vie uniquement
ontemplative (n. 19, 22, 2°) :

1° Si dans leurs traditions propres elles ont ou ont eu
ne forme spéciale et reconnue d'apostolat particulier,
u'elles le gardent fidèlement tout en sauvegardant leur
ie contemplative; et qu'elles s'efforcent de la restaurer si
lles l'ont perdue; si quelque doute demeurait sur l'adapta-
ion, qu'elles consultent le Saint-Siège.

2° Si, par contre, la vie purement contemplative n'a été
ointe d'une façon permanente à l'apostolat extérieur ni par
es constitutions approuvées de l'Ordre, ni par la tradition,
lors, elles ne pourront être occupées ou ne devront l'être
u titre de la charité en ces formes d'apostolat (surtout
elles qui sont particulières ou personnelles) que dans des
as de nécessité et pour un temps limité. Encore faudrait-il
ue ces occupations soient compatibles avec la vie contem-

plative telle qu'elle est menée dans cet Ordre et selon de critères que fixera le Saint-Siège.

Nous voulons et ordonnons que tous les décrets contenu dans les présentes lettres soient fermes, absolument décisifs nonobstant tout usage contraire même digne de mentio particulière.

Nous voulons que devant leurs copies ou extraits mêm imprimés, pourvu qu'ils soient revêtus de la signature d quelque notaire et du sceau de quelque autorité ecclésias tique, on ait la même confiance qu'on aurait devant le présentes.

Il n'est permis à personne d'enfreindre ce texte ou d'alle à l'encontre par quelque geste téméraire. Pour qui oserai cet attentat, qu'il sache encourir l'indignation du Die Tout-Puissant et celle des apôtres Pierre et Paul.

Donné à Rome près Saint-Pierre, le 21 novembre, fêt de la Présentation de la Vierge, de l'année jubilaire 1950, l douzième de Notre Pontificat.

Pie XII, pape.

L'AMOUR VIRGINAL

Excellence de la virginité.

Si l'homme, au lendemain de sa création, était demeuré sans péché, il eût trouvé dans le mariage la voie normale de son ascension vers Dieu. Tous les amours qui jaillissent de son cœur et de sa volonté auraient eu leur pleine rectitude morale. Harmonieusement subordonnés les uns aux autres sous l'empire de la charité, ils lui eussent permis à l'homme de goûter sans restriction la joie d'aimer, à tous les plans de son être naturel et surnaturel, comme un fruit délicieux de cet accord entre la chair et l'esprit. Dieu eût été la raison dernière de ce bonheur, parce qu'il aurait été le plus aimé.

Le péché est venu rompre cette harmonie. L'apôtre saint Paul se plaît à exalter la grandeur du mariage chrétien, à découvrir toute la sublimité qui lui revient du fait de son élévation par le Christ à la dignité de sacrement de la Nouvelle Loi. Mais c'est le même Apôtre qui écrivait aux Corinthiens : *Je voudrais bien que tout le monde fût comme moi; mais chacun reçoit de Dieu son don particulier, l'un celui-ci, l'autre celui-là. Aux célibataires et aux veuves, je dis donc qu'il leur est bon de demeurer comme moi. Mais s'ils ne peuvent garder la continence, qu'ils se marient. Es-tu lié à une femme? Ne cherche pas à rompre. N'es-tu pas lié à une femme? Ne cherche pas de femme. Si cependant tu te*

maries, tu ne pèches pas; et si la jeune fille se marie, elle ne pèche pas. Mais ceux-là connaîtront des épreuves dans leur chair, et je voudrais vous les épargner... Je voudrais vous voir exempts de soucis. L'homme qui n'est pas marié a souci des affaires du Seigneur, des moyens de plaire au Seigneur. Celui qui s'est marié a souci des affaires de ce monde, des moyens de plaire à sa femme, et le voilà partagé. La femme sans mari, comme la jeune fille, a souci des affaires du Seigneur, elle cherche à être sainte de corps et d'esprit. Celle qui s'est mariée a souci des affaires de ce monde, des moyens de plaire à son mari. Je dis cela dans votre propre intérêt; je n'entends pas vous tendre un piège mais vous porter à ce qui est digne et qui vous attache sans partage au Seigneur... Ainsi donc celui qui marie sa fille fait bien, et celui qui ne la marie pas fera mieux[1].

Il ne faut pas pousser au noir cet apparent pessimisme mais il convient de bien mettre au point la pensée de saint Paul. Sans aucun doute, à son avis, — et ce sera celui de l'Église au cours des siècles, — la virginité est meilleure que le mariage. Encore faut-il peser les raisons de cette préférence. La virginité se définit par le renoncement volontaire à tout commerce charnel, tel qu'il est pratiqué dans le mariage. Le mariage, au contraire, suppose ce commerce et même le requiert selon les normes qui fondent son institution. Or il est remarquable que saint Paul ne place pas l'excellence de la virginité dans la simple abstention du commerce charnel, comme si celui-ci représentait quelque chose de honteux ou de répréhensible. Que l'on reste vierge ou que l'on se marie, les deux choses sont bonnes en elles-mêmes. Bien plus, si, dans la pratique, l'on est tenté dans sa chair hors du mariage et que l'on ne se sente pas assez de force pour dominer ses passions, il est meilleur de se marier. *Melius est nubere quam uri*[2].

Ce qui, en soi, rend la virginité supérieure au mariage n'est donc pas le simple fait de renoncer aux plaisirs de

1. 1 Cor., 7, *passim*.
2. *Ibid.*

ir permis par l'union conjugale. Cette supériorité vient
illeurs : des avantages que la virginité procure d'abord,
s aussi et surtout de la fin à laquelle elle est ordonnée
avantages, ou ce que l'on pourrait appeler les biens de
virginité, sont l'absence des préoccupations temporelles
connaît le mariage, la liberté qui en résulte pour l'âme
qui favorise son essor, la sainteté qu'elle procure à l'âme
au corps. L'homme et la femme, dans l'état de mariage,
souci des affaires de ce monde, des moyens de se plaire
n à l'autre; et cela les entraîne dans une multitude de
éoccupations matérielles ou morales : la fondation d'un
ver, sa conservation, sont choses difficiles et qui exigent
ucoup de labeurs. Le mari doit gagner la vie de sa
nille par son travail; la femme, tenir sa maison, élever
enfants. Les difficultés et les épreuves sont parfois lour-
s, surtout quand la maladie ou la mort s'abattent sur l'un
l'autre des membres du foyer. *Ceux-là*, dit l'Apôtre, *con-
îtront des épreuves dans leur chair*, que ne connaissent
s ceux qui gardent la virginité. On remarquera en pas-
nt que saint Paul ne fait nulle allusion à des tentations
i seraient plus fortes ou plus difficiles à vaincre dans un
t que dans l'autre, et donc à des occasions plus faciles
plus fréquentes de péché.

Sans doute, si l'on s'en tenait à cet aspect des choses pour
ier la virginité, il semble que ce serait passablement
oïste. Mais l'exemption des épreuves et des complications
la vie familiale n'est un bien que dans la mesure où elle
rmet à l'âme de se dégager plus aisément des choses tem-
relles pour s'appliquer davantage aux réalités spirituelles
tendre avec plus de promptitude vers la perfection. Aussi
en la virginité établit-elle l'homme ou la femme dans
état de séparation, quant au corps et quant à l'âme, à
gard du monde auquel ils n'appartiennent plus, état de
inteté qui s'achève dans l'appartenance à Dieu, auquel
lui qui est vierge consacre sa pensée, son cœur et toute
n existence.

Et voilà véritablement la raison d'être de la virginité, et
urquoi elle est meilleure que le mariage. Elle prend en

effet les moyens les plus aptes à détacher l'âme du monde et à l'unir à Dieu. Depuis la chute originelle, l'homme se trouve entravé dans son essor vers Dieu par les nécessités de la vie active : trop lourdes à porter, il y rencontre mille obstacles qui l'empêchent et le retardent, et tandis que son esprit s'applique aux affaires de ce monde, que ses affections les plus légitimes se tournent avec sollicitude vers les êtres qu'il a pris en charge en se mariant, il ne peut s'adonner à cette contemplation qui serait, pour lui, comme le prélude terrestre de sa vie bienheureuse. Au contraire, si l'homme renonce à fonder une famille, son activité se restreint, son cœur n'est plus partagé : il peut sans peine, comme dit saint Paul, *prendre souci des affaires du Seigneur* et se donner tout à lui. N'appartenant, corps et âme, qu'à Dieu, tout son être, séparé du monde, est saint et consacré. Et c'est cela qui fait la grandeur de la virginité. « Ce que nous louons dans les vierges, écrit saint Augustin, ce n'est pas le fait d'être vierges, mais de s'être consacrées à Dieu par une continence religieuse[3]. » « La virginité, dira-t-il encore, est une continence qui voue, consacre et garde l'intégrité de la chair au Créateur de l'esprit et de la chair[4]. » Et saint Thomas, citant ces textes de saint Augustin, précise : « La virginité, en tant que vertu, comporte la résolution, *confirmée par le vœu*, de garder toujours sa chair intacte[5]. »

La virginité n'a donc pas sa raison d'être en elle-même. Quelqu'un qui s'abstiendrait du mariage uniquement pour des motifs de tranquillité personnelle, ou parce qu'il n'éprouve aucun attrait pour ce genre de vie, pas même pour les joies de l'amour conjugal, ne serait pas pour autant digne d'éloge et d'estime. Saint Thomas n'hésite même pas à déclarer : « Celui qui s'abstiendrait de toute jouissance sans égard pour la droite raison, et comme si le plaisir lui était en horreur, serait un insensible et un rustre[6]. » Et

3. *De Virginitate*, 11.
4. *Ibid.*, 8.
5. *Som. théol.*, IIª-IIæ, qu. 152, art. 3, sol. 4.
6. *Ibid.*, art. 2, sol. 2.

e : « Le renoncement volontaire et perpétuel à la
té est en quelque sorte le caractère distinctif de la
nité; mais ce qui rend louable ce renoncement, c'est
but, à savoir la liberté de s'employer aux choses de
[7]. »

n aura remarqué que, pour saint Thomas, comme d'ail-
s pour saint Augustin, la virginité ne prend sa véritable
ur, son éminente dignité, que lorsqu'elle est consacrée
eu par un vœu, et un vœu qui implique la promesse
résolution de se livrer pour toujours au service divin
gardant l'intégrité de la chair. Pratiquer la virginité,
en se réservant la possibilité d'y renoncer à un moment
à un autre, est déjà d'une perfection moins élevée. En
e, la résolution de s'abstenir pour toujours des relations
nises dans le mariage a pour but, dans la pensée de
t Thomas et des Pères de l'Église, une union plus étroite
Dieu par la vie contemplative. C'est pour se donner à
u dans une application constante de son esprit à lui que
renonce au monde et aux joies légitimes du mariage;
de connaissance et d'amour, où les vertus théologales,
es des dons du Saint-Esprit, pourront largement s'épa-
ir et préparer dès ici-bas la vie du ciel.

l en résulte que, si l'on garde la virginité pour se con-
rer au service de Dieu dans la vie active, donnant à celle-
e primat sur la vie contemplative, l'état dans lequel on
engagé sera moins parfait. On peut très bien concevoir,
exemple, une jeune fille faisant vœu de virginité per-
uelle pour se consacrer et se dévouer aux infirmes, aux
lades, aux pauvres ou à l'éducation de la jeunesse par
charité active et débordante, où la vie d'oraison tient
place secondaire; à proprement parler, ce n'est pas elle
a choisi la meilleure part. Mais il faut ajouter aussitôt
une vie active qui se présente comme l'efflorescence d'une
profondément contemplative, soit qu'il s'agisse de com-
niquer aux autres les fruits de sa contemplation, soit que

[7] *Ibid.*, art. 3.

l'amour de Dieu, puisé aux sources mêmes de l'union a
lui, se répande par surabondance sur le prochain pour
venir en aide, une telle vie, dis-je, réalise admirablem
l'idéal de la perfection. Les saints furent avant tout
contemplatifs, mais leur amour de Dieu irradiait sur
monde, et le plus souvent en une activité dont la bien
sance n'avait pas de limites.

A plus forte raison devons-nous placer sur un plan mo
élevé les vies qui, s'appuyant sur une virginité consen
mais non consacrée par le vœu, se dévouent à un id
humain d'assistance sociale, d'étude de la vérité, de rech
ches scientifiques, de réalisations artistiques, etc. Même
se trouve surnaturalisé par l'amour de Dieu, cet idéal
main ne l'emporte sur le mariage que dans la mesure où
concourt davantage au bien de la communauté humai

Enfin il n'est pas inutile de remarquer que la vie r
gieuse, avec tout ce qu'elle comporte, en raison des tr
vœux, de renoncement à tous les biens de ce monde, y co
pris les biens du mariage, l'emporte sur la virginité pr
isolément, car « les religieux s'attachent plus fortemen
Dieu par le sacrifice de tous leurs biens et de leur volo
propre, tandis que les vierges ne renoncent qu'à la volu
pour adhérer à Dieu[8] ».

Concluons donc avec saint Thomas : « Le bien divin
supérieur au bien humain, le bien de l'âme à celui du cor
le bien de la vie contemplative à celui de la vie active.
la virginité est le moyen de la vie contemplative qui p
cure le bien de l'âme en méditant les choses de Dieu; tan
que le mariage a pour objet un bien corporel, la multip
cation matérielle du genre humain, et qu'il appartient à
vie active parce que les époux doivent nécessairement av
souci des choses de ce monde. Il est donc hors de doute q
la virginité est plus excellente que la chasteté conjugale[9]
— « Celle-ci a le seul honneur de s'abstenir des jouissan

---

8. *Som. théol.*, IIa-IIae, qu. 152, art. 5.
9. *Ibid.*, art. 4.

ndues; elle n'est en rien supérieure à la chasteté com-
ne[10]. »

Mais cela n'empêche pas que, dans la vie pratique et
crète, les époux ne puissent parfois parvenir à une plus
ute perfection que ceux qui gardent la virginité : « Quoi-
e la virginité l'emporte sur la chasteté conjugale, cepen-
t une personne mariée peut être supérieure à celle qui
vierge[11]. » Et cela pour deux raisons : d'abord elle peut
oir un amour tel de la chasteté conjugale qu'elle serait
lus disposée à garder la virginité, si tel était son devoir,
e celui qui de fait est vierge ». Ensuite, elle peut avoir
n degré plus élevé quelque vertu plus excellente, comme
charité à l'égard de Dieu et du prochain. Et, sur ce
int, des chrétiens fervents mariés peuvent l'emporter sur
s chrétiens non mariés, et même sur des religieux dont la
arité n'a pas toute l'ardeur qu'elle devrait avoir. « Une
rge, écrivait déjà saint Augustin cité par saint Thomas,
me si elle est empressée à plaire au Seigneur, sait-elle
l n'y a pas en elle quelque faiblesse qu'elle ignore et qui
mpêche d'être prête à souffrir le martyre, tandis que la
nme mariée, à laquelle elle se préférait, est déjà capable
boire le calice de la Passion du Seigneur ?[12] »

Nature de la virginité.

Avant de poursuivre cette étude, il ne sera peut-être pas
utile de déterminer la nature exacte de la virginité. Nous
vons opposée au mariage et décrite comme le renonce-
nt volontaire à l'union conjugale, et plus spécialement
plaisir qui accompagne l'acte de la procréation. Or, se-

---

0. *Ibid.*, art. 3, sol. 5.
1. *Ibid.*, art. 4, sol. 5.
2. *Ibid.*, sol. 2.

lon le Docteur Angélique, « trois éléments sont à considére dans la volupté : le premier est purement physique, c'es l'atteinte portée à l'intégrité de la chair; le second regard à la fois le corps et l'âme : c'est un phénomène physiolog que, cause d'un plaisir sensible; le troisième concerne l'âm seule; c'est la volonté de se procurer ce plaisir. Le premie élément reste en dehors de la moralité de l'acte, laquell relève essentiellement de l'âme; le second constitue la ma tière de l'acte moral, car les passions de la sensibilité son la matière sur laquelle s'exerce la moralité; le troisièm donne à l'acte moral sa forme et son achèvement, car e définitive la moralité est en fonction du raisonnable. Étan donné que la virginité s'oppose à la volupté, il s'ensuit qu l'intégrité de la chair est accidentelle; l'exemption du plai sir sensible en est comme la matière; le renoncement volon taire et perpétuel à ce plaisir en est la forme et le couronne ment[13] ».

« L'intégrité de la chair est accidentelle à la virginité elle n'est qu'une conséquence du renoncement volontaire la volupté. Si donc elle est perdue autrement, cela est auss indifférent à la virginité qu'une blessure au pied ou à l main[14]. »

« Le plaisir consécutif au phénomène physiologique peu être objet d'intention volontaire, et dès lors, de quelqu manière qu'il s'obtienne, il détruit la virginité, qu'il y ai commerce charnel, ce qui est le plus ordinaire et le plu naturel, ou non. S'il n'y a ni intention ni consentement quoiqu'il y ait sensation voluptueuse, comme dans les ca de sommeil, de violence ou d'infirmité naturelle, la virgi nité demeure inviolée, puisqu'il n'y a pas eû d'impudicité qui seule lui est incompatible[15]. »

On ne peut pas être plus clair.

---

13. Ibid., art. 1.
14. *Ibid.*, sol. 3.
15. *Ibid.*, sol. 4.

La virginité et l'amour.

La virginité n'a pas sa raison d'être en elle-même : elle ppose, pour être vertueuse, qu'on l'envisage comme une bération permettant d'atteindre une fin plus haute. Cette n, au moins dans le cas le plus favorable, est la contem- lation de Dieu par la connaissance et l'amour. On se voue Dieu d'une façon définitive pour s'unir à lui dès cette vie utant qu'il est possible.

Nous l'avons vu, la virginité peut se proposer des fins oins nobles, raisonnables cependant et dignes d'être pour- uivies. Ce sont tous les emplois de la vie active auxquels n s'adonne pour le service de Dieu et du prochain, et qui trouvent par le fait même commandés, eux aussi, par amour et la charité. En tout état de cause, il n'y a pas de irginité vertueuse sans amour, et sans amour de charité, ar nous ne parlons ici que de la virginité chrétienne. La irginité qui n'aurait d'autre raison que l'amour de soi, de on propre repos, de sa tranquillité personnelle, qui serait niquement inspirée par le désir de fuir les responsabilités t les soucis de la vie familiale, non seulement ne serait pas ertueuse, mais nettement répréhensible du point de vue oral et chrétien.

Dans l'état de virginité librement consenti, c'est donc la harité qui prime tout. Mais la virginité va imprimer à la harité une nuance très spéciale de délicatesse, de pureté et e ferveur, en faire un amour virginal de la plus haute ualité.

Pour le comprendre, il faut d'abord juger, de ce point de ue très élevé, toutes les formes que peut revêtir l'affecti- ité humaine dans un cœur de vierge. La grâce de Dieu ne étruit pas la nature; la charité respecte les amours naturels ui font vibrer le cœur humain quand ceux-ci ne la contre- isent point. Encore est-il qu'ils doivent lui être soumis et u'il lui appartient de les diriger elle-même vers la fin qui

est la sienne : Dieu aimé par-dessus toutes choses. Quand l charité a décidé de s'appuyer sur la virginité pour se pa faire elle-même, il en résulte des conséquences très particu lières par rapport à toutes les affectivités inférieures qu'ell tient sous son empire.

La charité peut, sans aucun doute, s'accommoder de l loi commune qui est, pour la plupart des chrétiens, l'éta de mariage. Elle n'interdit pas les joies légitimes que le époux trouvent dans leur amour et qui les porte à désire l'union charnelle. Elle consent à ce que le premier mouve ment de l'amour, chez les époux, soit un vouloir de posses sion mutuelle dans l'acte conjugal. Il n'en peut être autre ment, car, d'une part, l'amour physique et l'amour sensi ble, qui dominent ici, sont, de leur nature même, de amours de convoitise; et, d'autre part, l'union des aimants qui est la fin de l'amour, suppose, comme condition pre mière, la prise de possession de l'un par l'autre.

Il va sans dire que cette appropriation mutuelle est libre ment et joyeusement acceptée de part et d'autre; il n'y nulle violence. Ce qui suppose qu'en même temps chacu des époux a consenti à se livrer lui-même et à se donner Pourtant, à ce premier stade de l'amour, il en est un pe comme d'un échange de biens où l'on consent à céder so propre avoir pour en acquérir un autre : l'accent est m plutôt sur l'échange, l'acquisition, non sur le don qui n'e pas entièrement gratuit. La preuve en est dans cette co science très vive, chez les époux, de leur appartenance réc proque, et qui fera dire à l'homme en parlant de so épouse : *ma* femme; et à la femme : *mon* mari.

Ce n'est que dans la suite, à mesure que cette possessio mutuelle affirmera davantage sa stabilité, que les épou connaîtront le véritable don gratuit d'eux-mêmes. Car don suppose l'union indéfectible des conjoints, base soli sur laquelle ils peuvent édifier leur amour. Déjà, dans même instant où ils se possèdent, et précisément par qu'ils se possèdent, ils peuvent en quelque manière co mencer de se donner de façon plus haute. Plus tard, à m sure que la possession se fera plus intime, plus irrévocab

et que les âmes y seront davantage engagées, le don
a également plus total. Si, au début du mariage, les
ont mis quelque égoïsme dans la joie de se sentir
à l'autre, celui-ci disparaîtra peu à peu pour faire place
bli de soi dans l'offrande à l'aimé d'un noble et grand
ar, lequel n'aura pas de peine à être assumé par la cha-

st donc l'appartenance réciproque qui crée l'intimité
vie conjugale; c'est à partir d'elle que les époux trou-
le moyen de se donner l'un à l'autre, et, par delà
our d'amitié qui les unit, de s'aimer en charité. Ainsi
, pour aimer Dieu et se donner à lui, doit-elle d'abord
sséder de quelque façon, ne fût-ce que par les dons de
râce : il faut que Dieu se donne à elle pour qu'elle
se se donner à lui.

is, dans l'état de virginité, on renonce d'emblée à
eminer vers Dieu par les voies de l'union conjugale.
st plus question de posséder la créature dans l'amour; la
possession à laquelle on aspire, c'est celle de Dieu. Il
ésulte pour l'âme une nécessité absolue de régler ses
res affectivités naturelles sur les exigences d'un amour
arité qui se veut virginal.

s nul doute, on se tromperait étrangement en pensant
toute dilection humaine doit être écartée *a priori*. Un
vierge n'est pas un cœur desséché, loin de là. Mais
qu'il renonce à toute appropriation affective de la
ure, il se défend d'aimer désormais celle-ci d'un amour
nvoitise. S'il fait bénéficier les autres de sa tendresse et
n affection, ce ne sera jamais pour les enclore en lui
ôter la joie de leur possession. La possession phy-
, telle qu'elle est vécue dans le mariage, lui est
dite, cela va sans dire, car ce renoncement définit pré-
ent l'essence de la virginité. Mais il est d'autres posses-
affectives, moins matérielles, au sujet desquelles la
e question va se poser. Si la virginité veut atteindre
but qui est l'union à Dieu, aussi parfaite que possible,
oit-elle pas se désapproprier de toute créature, quel que
le mode de possession selon lequel cette créature peut

être aimée? Et, dès lors, comment un cœur vierge peu encore conserver et entretenir les affections humaines le sollicitent? Un amour virginal peut-il avoir pour ob la créature? ou ne doit-il l'aimer que de pure charité s naturelle?

La virginité et l'amour physique.

De prime abord, nous venons de le voir, il est un amo qui se trouve exclu par la nature même de la virginit c'est l'amour physique. Celui-ci n'a le droit de s'exercer dans l'union conjugale; et précisément la virginité supp le renoncement au mariage. Il s'ensuit que l'homme ou femme qui se proposent de rester vierges doivent non s lement s'abstenir de toute relation sexuelle, mais se déf dre de les désirer ou de les vouloir. Il s'ensuit encore tout plaisir charnel doit non seulement ne pas être rech ché, mais être évité dans toute la mesure du possible. T ce qui est permis à ce propos dans le mariage devient domaine interdit pour la virginité. La renonciation doit parfaite et sans compromission. L'amour physique peut un amour chaste; il suffit que les époux s'abstiennent tout acte ou de tout vouloir qui irait à l'encontre des f essentielles du mariage. Il ne saurait d'aucune façon un amour virginal.

Certes, la nature humaine ne s'en trouve pas chan pour autant, et la concupiscence, suite du péché origin demeure. Il en résultera des attraits et des tentations les plus grands saints ont connus dans leur chair, et con lesquels il faudra lutter avec énergie. Mais la concupisce n'est pas un péché : elle est l'épreuve de l'âme qui, soute par la grâce, peut surmonter ses penchants inférieurs parvenir à les maîtriser au moyen de la vertu de tempéran atteindre même un équilibre qui lui permet de se po avec aisance vers la réalisation des fins plus hautes qu'

propose. Bien plus, l'inclination foncière de la nature, en ce qu'elle a de normal sous ce rapport, est nécessaire. Il ne faudrait pas croire que l'état de virginité implique une inaptitude radicale à l'amour physique. Ce serait la réserver aux êtres incomplets et débiles. La vérité est tout à l'opposé, car il n'y a pas de virginité vertueuse sans amour, et l'affectivité humaine, dans ses plus sublimes manifestations, utilise l'humble substrat physiologique du composé humain sans lequel elle n'aurait ni cette ardeur ni cette puissance que nous découvrons chez les grandes âmes. « Les glandes sexuelles, écrit le Dr Carrel, ne poussent pas seulement au geste qui, dans la vie primitive, perpétuait l'espèce; elles intensifient aussi nos activités physiologiques, mentales et spirituelles. Parmi les eunuques, il n'y a jamais eu de grands philosophes, de grands savants ou même de grands criminels...[16] » « Les grands poètes, les artistes de génie, les saints, de même que les conquérants, sont en général fortement sexués... Tandis que les faibles, les nerveux, les déséquilibrés deviennent plus anormaux à la suite de la répression de leurs appétits sexuels, les êtres forts sont rendus plus forts encore par cette forme d'ascèse... En réalité, le corps tout entier paraît être le substratum des énergies mentales et spirituelles. La pensée est fille des glandes à sécrétion interne aussi bien que de l'écorce cérébrale. L'intégrité de l'organisme est indispensable aux manifestations de la conscience. L'homme pense, aime, souffre, admire et prie à la fois avec son cerveau et avec tous ses organes[17]. »

La virginité et l'amour sensible.

Le problème devient déjà plus complexe lorsqu'il s'agit de déterminer les rapports de la virginité avec l'affectivité

16. *L'homme, cet inconnu*, p. 103.
17. *Op. cit.*, pp. 167-169.

sensible. Celle-ci contrarie-t-elle la virginité au point qu'il faille la combattre à l'égal de l'amour physique ?

Il va sans dire que le plaisir ou la joie qui naissent de l'appréhension d'un objet par les sens ne doivent pas être recherchés pour eux-mêmes, car le plaisir sensible est un plaisir animal; il doit être ordonné à une fin raisonnable. S'il est question d'aimer des choses utiles ou agréables, on ne doit le faire que dans la mesure où elles permettent à l'homme de mener sa vie d'homme. C'est là un principe commun qui régit toute activité morale. Sous ce rapport, rien ne s'oppose à ce que l'homme, qui a fait vœu de virginité, trouve son plaisir en certains biens qui l'aident à poursuivre la fin supérieure qui est la sienne. Cependant son attitude différera sensiblement de celle de l'homme qui se destine au mariage ou qui s'y est engagé. Ce dernier a le droit de désirer et d'aimer la possession, la propriété des biens matériels, grâce auxquels il pourra édifier son foyer. L'homme qui s'est consacré à Dieu par la virginité ne doit pas s'attacher aux choses de ce monde par un instinct de propriété affective : un tel instinct le détournerait de son but. Aussi, s'il est sincère avec lui-même, sera-t-il porté à se désapproprier d'une façon effective des richesses qu'il peut avoir, à vivre pauvre et à vouer à Dieu cette pauvreté dans la vie religieuse. Son amour virginal pour Dieu lui semblera toujours imparfait s'il n'est pas dépouillé de toute attache aux biens matériels. Car sa charité se propose d'aller à Dieu sans passer par la possession affective de la créature, et la richesse est un obstacle à ce détachement. C'est pourquoi le vœu de virginité entraîne le plus souvent le vœu de pauvreté ou au moins la pratique effective de celle-ci.

Mais en retour, il aimera ces biens dont l'usage lui est départi, dans cette mesure même où ils lui permettent d'atteindre Dieu. Loin de les mépriser, il les regardera comme des dons de la divine Providence et leur donnera l'estime qu'ils méritent. Le religieux consacré à l'étude aime ses livres, non parce qu'ils sont siens, car il s'en est désapproprié, mais parce qu'ils lui sont occasion de progresser dans la science de ce Dieu qui est l'objet suprême de son amour.

côté de ces biens utiles, il y a des biens agréables. Rien npêche l'amour virginal de trouver repos et délassement a contemplation dans le spectacle des beautés de la ure : la vue d'une fleur, d'un oiseau, une belle matinée printemps, une œuvre d'art, procurent à l'âme virginale e joie pure qui ne la détache pas de son Dieu. Sainte érèse d'Avila et l'austère Paul de la Croix aimaient à blir leurs couvents au milieu de beaux paysages, et saint n de la Croix chante en son *Cantique spirituel* (5e stro-e) :

> En répandant mille grâces,
> Il a passé par ces bois en grande hâte;
> Posant sur eux son regard,
> D'un reflet de son visage,
> Il les a tout revêtus de beauté.

Sans doute la sensibilité est encline à savourer ces joies ur elles-mêmes, à se les approprier. D'où la nécessité ne certaine ascèse dans l'usage des choses agréables aux s, en vue de parvenir à une parfaite libération de l'âme ur égard. Mais cette ascèse ne doit pas être une négation olue de tout plaisir sensible, comme s'il était un mal en . « La virginité, dira saint Thomas, ne refuse pas toute ectation sensible, mais celle seulement de la volupté, et ore le fait-elle d'accord avec la droite raison [18]. »

e P. Lucien-Marie, dans son *Introduction à la Montée Carmel* [19], fait une remarque analogue à propos de saint n de la Croix : « Malgré une rigueur apparente, qui rrait faire croire à un certain pessimisme chez le Docteur stique, il ne s'agit pas, en pratiquant cette ascèse jalouse, détruire quoi que ce soit de notre être sensible. Il n'est stion d'anéantir aucune possibilité physique de sensa-n. Il s'agit de supprimer toute complaisance volontaire,

---

. *Som. théol.*, IIa-IIae, qu. 152, art. 2, sol. 2.
. *Œuvres spirituelles du Bx P. Jean de la Croix*, p. 14. Éditions Desclée rouwer.

égoïste en une activité sensible qu'il n'est pas en not pouvoir, en bien des cas, de supprimer. Ce que le saint veut pas, c'est que l'on soit *affectionné à, qu'on mette s cœur à,* qu'*on s'éprenne de,* qu'*on mette sa joie à* voir, se tir, entendre, toucher, etc. Il ne prétend donc pas détrui la plus grande partie de notre être, — car il est bon en s cet être qui a été créé par Dieu, — ni des choses extérieur — « qui d'elles-mêmes sont bonnes », — mais l'attachemer volontaire, facilement jouisseur et déréglé, à ces chos extérieures perçues par nos sens. »

Il est beaucoup plus délicat de déterminer la conduite tenir à l'égard de l'amour, passion de la sensibilité, qua cet amour s'adresse à des personnes. Dans l'état de mariag cet amour est précieux : il crée une harmonie parfaite, point de vue psychique, entre les époux, et vient sublim de quelque manière l'amour physique en lui donnant pl d'âme. Si l'on s'en tenait à ce fait que l'amour-passi incline les êtres qui s'aiment à jouir sensiblement l'un l'autre dans une possession mutuelle, et que cette inclin tion aboutit normalement à faire désirer l'acte conjugal, est bien évident que la virginité ne pourrait d'aucune n nière s'accommoder d'un tel amour. Le psychisme sexu ne l'oublions pas, tient une grande place dans l'amc sensible.

D'autre part, cette passion de l'amour est, dans s essence, une passion animale; comme telle, elle ne conn que la convoitise, le désir de possession de l'être aimé p jouir de sa beauté et de tout ce qui l'harmonise sensib ment à l'aimant. Or l'amour virginal se défend d'alle Dieu par le moyen de la possession affective des créatur

Il est bien vrai que l'amour sensible demeure distinct l'attrait proprement physique qui ordonne directement êtres à l'union conjugale. Il diffère même à ce point l'on peut s'illusionner sur ses dangers et rêver, à son prop d'une affection où tout ne serait que candeur et pur Mais ce rêve d'une amitié amoureuse serait encore, d son ordre, un rêve de possession mutuelle et n'éviterait

dangers auxquels nous faisions allusion tout à l'heure. Cependant, en dehors de la convoitise inhérente à tout cœur sensible quand on le considère en sa pure animalité, faut reconnaître que la passion d'amour, chez l'homme, susceptible d'être assumée par l'esprit et de servir à des fins supérieures aux fins de la véritable amitié. Cet amour à base de psychisme sexuel, et il convient de noter que que individu, en des proportions très diverses, est le s souvent affecté d'un double psychisme, masculin et minin. Or si le psychisme masculin que l'homme porte malement en lui lui fait désirer la femme d'un amour convoitise, il lui permet aussi d'exercer à son égard une taine paternité protectrice. D'un autre côté, la part plus tive qu'il peut y avoir en lui de féminité lui donne de voir se comporter envers la femme avec une compréhen- respectueuse, délicate et même amicale. Quant à la me elle-même, son psychisme féminin, s'il l'incline s l'homme par le désir, lui inspire aussi à son endroit sentiment maternel très réel; et, pour autant qu'elle sède de virilité, elle peut traiter avec lui sur un plan galité et de collaboration fraternelle.

ans doute ce ne sont là que de modestes pierres d'attente ne se suffisent pas à elles-mêmes. Il faut que l'esprit en nne conscience et qu'il les utilise à ses fins. Ce faisant, n résultera des relations parfaitement honnêtes et ami- s, où le jeu de la sensibilité ne fera que sustenter et mouvoir la joie de l'esprit.

A ce plan supérieur, l'amour virginal n'a pas à se scan- liser de l'attrait sensible qui le porte vers la créature. Il it, il est vrai, plus simple de tenter d'étouffer l'affecti- passionnelle sous la contrainte d'une austérité intransi- nte. Mais ce serait aux dépens de l'affectivité de l'esprit, a besoin de la chaleur du cœur pour exercer toute sa ssance de rayonnement. Aussi bien les personnes qui se t consacrées à Dieu par le vœu de virginité, prêtres, reli- ux ou religieuses, si elles ont renoncé au monde, n'en nt pas moins dans le monde pour la plupart, ou du ins elles ont avec lui de fréquents contacts. Elles ne peu-

vent éviter d'éprouver les attraits naturels qui viennent d
l'affectivité sensible. A moins de se confiner dans une sol
tude absolue, ou de détruire en elles les richesses profond
de la sensibilité, il faut bien que ces personnes établisse
avec leurs semblables un commerce humain et normal, o
le cœur ne peut manquer de jouer son rôle. Il ne sert à rie
de vouloir à tout prix fermer les yeux devant la réalité. L
rapports les plus honnêtes entre l'homme et la femme, d
qu'ils s'établissent sur un plan amical et fraternel, n'o
pas la même tonalité affective que ceux qui existent norm
lement entre personnes du même sexe. L'amitié de sai
François de Sales et de sainte Jeanne de Chantal n'était p
édifiée sur le même terrain psychique ni n'avait la mêm
résonance d'âme que celle qui unissait l'évêque de Genève
Mgr Camus, évêque de Belley. Celui qui, au nom de l'amo
virginal, prétendrait abolir en lui toute sensibilité, mérit
rait d'encourir le reproche de saint Thomas : ce serait « u
insensible et un rustre » [20].

Mais, ces concessions faites, il reste que l'amour-passio
tend, par lui-même, s'il n'est contenu par la raison et
vouloir, à la possession jouisseuse de la créature. Il est no
moins certain que l'amour virginal doit se refuser à cet
entreprise. Il faut donc de toute nécessité utiliser uniqu
ment dans l'amour sensible les éléments qui favoriseron
des relations amicales supérieures, et s'opposer coûte qu
coûte à tout instinct d'appropriation affective. La cho
n'est pas aisée, on le pense bien, et requiert une ascè
sévère de la sensibilité. La première condition, pour réussi
est de voir clair dans le jeu des affectivités qui se déroule e
nous, de ne pas se leurrer sur la nature de l'attrait éprou
et de ne pas camoufler en amitié désintéressée ce qui n'e
que pure convoitise. Les signes de cette erreur plus o
moins consentie sont l'envahissement de l'esprit par la pe
sée de l'être aimé; le besoin de le voir, de l'entretenir lo
guement, de le toucher; surtout la jalousie ressentie à l'éga
de ceux qui peuvent bénéficier de son commerce ou de so

20. *Som. théol.*, II[a]-II[ae], qu. 152, art. 2.

mitié. Tous les prétextes sont bons pour légitimer de telles
itudes, mais ce ne sont que des prétextes qui, sous cou-
ur de dévouement, visent à la possession.

Aimer d'amitié, c'est vouloir le bien de celui qu'on aime,
ut son bien, surtout le plus élevé. C'est donc éviter déli-
rément tout ce qui pourra arrêter son essor vers Dieu,
l'attachant trop étroitement à nous. Aimer, sous le com-
andement de l'amour virginal, c'est renoncer à la posses-
on de l'être aimé et ne chercher que le don pur et simple
ce qu'il y a en nous de meilleur, dans la mesure même
ù ce don peut être bienfaisant. C'est donc sacrifier son
ropre moi dans ses tendances égoïstes, dans ses exigences
tendresse et de témoignages affectifs multipliés dont il
oudrait se repaître. C'est aimer à la façon d'un père ou
une mère qui chérissent leur enfant pour lui-même, sans
enser à leur intérêt propre; et l'on sait que l'amour sensi-
e, par certains côtés de son psychisme, peut appuyer de
ls sentiments.

Que cela exige une énergie peu commune, puisée dans
ne charité et un amour de Dieu sans réserve, rien de plus
act. Mais l'amour virginal doit s'efforcer vers ces sommets
l veut être digne de sa vocation. Et s'il arrive que l'on
soit pas suffisamment exercé dans la maîtrise de sa sen-
ibilité, ou que la passion d'amour soit trop violente pour
'on puisse espérer la vaincre autrement que par la rup-
re, il est préférable de se séparer de l'aimé pour sauver la
ginité d'un amour qui se veut avant tout à Dieu. Quelque
uloureuse que soit cette séparation, elle amène l'âme non
s à la sécheresse du cœur, mais à une libération qui sera
onde, par la suite, en dons d'une oblativité parfaite. La
ginité du cœur est à ce prix, si l'on veut qu'elle soit
iment la sauvegarde de la virginité de la chair.

Ajoutons enfin qu'un cœur vierge n'a pas seulement à
re obstacle aux appétits de sa propre affectivité sensible,
is qu'il lui faut encore se libérer de l'emprise qui vien-
it du dehors s'exercer sur lui. Un cœur vierge n'appar-
nt qu'à Dieu : il ne doit pas se laisser accaparer par la
ature, devenir sa propriété, son esclave ou son idole. S'il

ne peut se dégager des liens qui tentent de l'enserrer, qu'il les brise. S'il demeure maître de lui et de ses mouvements, et s'il se trouve d'autre part en face d'une âme capable d'un grand amour, qu'il se penche vers elle avec miséricorde et bonté; qu'il l'élève au-dessus de lui-même avec une inlassable patience et la conduise sans faiblesse dans les voies de l'idéal divin, seul capable de la satisfaire et de la combler. Nous ne sommes pas seulement responsables de ceux que nous aimons, mais tout aussi bien de ceux qui nous aiment.

La virginité et l'amour humain.

Il est moins ardu de déterminer quel doit être le comportement de la virginité à l'égard de l'amour proprement humain. Si cet amour en effet passe par le sensible pour s'éprendre de son objet, cependant le sensible n'a ici d'autre rôle que de lui découvrir, dans l'être aimé, les perfections cachées dont il n'est que l'exaltante image. C'est déjà de quelque façon le divin — cet *aliquid Dei* de la créature — qui se manifeste ainsi au cœur humain. Il y a danger, certes, à s'en tenir à cette apparition enivrante, non seulement parce qu'elle peut être trompeuse, mais aussi parce qu'elle n'est, en tout état de cause, qu'un pâle reflet de la beauté incréée. Mais le danger affecte également celui qui ne s'est pas consacré à Dieu par la virginité. L'amour, s'il veut garder sa rectitude morale, devra faire la discrimination entre ce qui apparaît et ce qui est, et éviter de se pervertir en idolâtrie de la créature. Qu'il soit ému à la vue de la beauté humaine lorsqu'elle est une transparence de la beauté de l'âme, il n'y a rien là qui ne soit parfaitement légitime. Qu'il se sente porté à aimer cette créature de choix et qu'il l'aime effectivement, rien encore ne saurait y contredire à une condition cependant, c'est qu'il ne perde pas la claire vue de la transcendance du Bien absolu par rapport aux biens créés, si parfaits qu'ils soient; et qu'il ne cherche

ion avec l'être aimé que pour s'élever avec lui vers la suprême qui est Dieu.

ans l'état de mariage, l'amour humain achève admirament la possession mutuelle des époux. Grâce à lui, en t, les âmes elles-mêmes se livrent l'une à l'autre dans te la mesure où elles le peuvent, pour s'entraîner ensem- vers une perfection de plus en plus haute sous la con- te de la charité.

a virginité n'a pas à sa disposition la prise de possession tout l'être aimé, corps et âme, pour le mener à sa fin et porter avec lui. Parce que l'amour humain est de nature fois sensible et spirituelle, tout le côté sensible est sou- aux mêmes lois, pour un cœur vierge, que l'amour- sion. Ce qui signifie qu'il ne devra pas être objet de con- tise de la part de l'aimant, pour en jouir à la manière ne chose possédée, mais représenter seulement une aide ticulièrement efficace qui lui permettra de chérir tout ce il y a de spirituel ou de possibilités de spirituel dans re aimé. Il ne saurait être question d'idolâtrer celui-ci, va sans dire; mais il n'est pas davantage permis à mour virginal de s'en emparer sensiblement et de le faire , même en vue d'accomplir avec lui une marche ascen- te vers Dieu. L'amour virginal n'a pas le droit de s'ap- prier la beauté visible de la créature pour s'y reposer à heure. Toute perfection visible n'est qu'un pont, un pas- e qu'il faut traverser pour aller plus loin et plus haut. mour les goûte, ces perfections, mais comme on goûte beauté d'un objet qui ne vous appartient pas, avec un chement foncier du cœur qui ne songe nullement à se pproprier.

uant à l'âme, qui est l'objet principal de l'amour hu- n, n'est-il pas possible, même dans le cas de la virginité, s'unir à elle et donc d'aspirer à sa possession ? Cette âme, s'est révélée dans toute sa beauté, ne mérite-t-elle pas on la gagne à soi, non pas pour s'en servir égoïstement, s pour permettre un don mutuel d'âme à âme, fécond ssors spirituels ? L'union des âmes est proprement une tié : s'il s'y mêle de l'amour, c'est pour autant que le

reflet sensible de l'âme s'est manifesté au cœur. Or l'amit
est une chose bonne en soi et qui, comme telle, ne souff
pas d'imperfection. Il paraît donc, à première vue, qu
deux âmes, dans l'amitié, peuvent prendre possession l'un
de l'autre pour s'engager ensemble dans les voies q
mènent à Dieu, en quoi, semble-t-il, rien ne contred
l'amour virginal.

Mais une âme ne se livre jamais toute : elle ne le pe
ni ne le doit. Elle ne le peut, parce qu'elle est inexprimab
à elle-même et, à plus forte raison, à d'autres; elle ne
doit, parce qu'elle appartient d'abord à Dieu et que lui se
a des droits absolus sur elle. Dans le mariage, les époux
peuvent bien se communiquer l'un à l'autre un droit s
leurs corps, en sorte que, comme l'écrit saint Paul,
femme ne peut plus disposer de son corps, il est à son mar
le mari ne peut davantage disposer de son corps, il est à
femme[21]. Mais les âmes ne font, en réalité, jamais un do
total d'elles-mêmes, et elles n'y sont aucunement obligée
car tel n'est pas l'objet du contrat conjugal. Sans dou
l'amour qui a porté les époux l'un vers l'autre les incline
vers une amitié d'âme d'autant plus spontanée qu'ils s'a
corderont davantage spirituellement. Chacun livrera s
âme, et chacun prendra possession de l'âme de l'autre
une intimité unique et merveilleuse; mais cet échange,
profond qu'il soit, aura nécessairement des limites. Il y au
toujours un endroit caché du sanctuaire intime où Dieu se
habite, et que chacun des époux devra respecter dans l'autr
L'amour ne doit pas être un vouloir d'appropriation total
ce qui serait la ruine de l'amitié; il doit consentir à ne p
tout savoir, à ne pas tout posséder, et aimer cette pa
d'inconnu qui se dérobe à lui avec toute l'oblativité d'u
don dans la foi.

A plus forte raison, l'amour virginal aura-t-il, lui auss
ses requêtes. N'oublions pas cependant que nous traito
ici de la virginité consacrée à Dieu, et non des amitiés q
peuvent s'établir dans les relations humaines ordinaire

21. I Cor., 7, 4.

…, l'âme vierge peut se sentir attirée par l'amour vers …utre âme. Mais, parce qu'il ne peut y avoir, à la base …amour, le don et la possession des corps et des sensi…és, l'intimité de la vie quotidienne, le flux et le reflux …échanges de l'amour à tous ses plans, il s'ensuit pre…rement que, dans la pratique, de nombreuses limites …nt mises à l'échange des âmes. En outre, l'âme vierge, …que d'autres, doit avoir un sens exact des droits de …dans le domaine spirituel. Parce qu'elle est elle-même …e donnée à Dieu, elle ne saurait devenir la propriété …ne créature. Parce qu'elle ne peut aller à Dieu qu'en …désappropriant des biens de ce monde, elle n'a pas da…age le droit de posséder, de quelque manière que ce …une âme dans l'amour. Si donc une âme s'offre à elle …consent à son amitié, elle doit la recevoir comme un …ôt sacré qui lui est confié par Dieu, sur lequel elle n'a …in droit d'emprise, mais qu'il lui faut traiter avec un …extrême, en lui livrant le meilleur d'elle-même. Car …s pouvons toujours donner nos richesses spirituelles sans …s appauvrir et sans faire tort à Dieu : sous ce rapport, …'y a aucun danger.

…n don d'âme à âme est possible entre cœurs vierges, …s il ne doit pas être fait dans l'intention d'une posses… mutuelle exclusive. Posséder, c'est s'approprier. Un …r vierge ne s'approprie pas une âme : il la reçoit, mais …e s'en empare pas; il l'aime, mais d'un amour qui …ne avec un parfait désintéressement. Il est capable de …es les ferveurs, de tous les dévouements, mais il est …à s'effacer dès que les droits de Dieu sont en cause. …insi de très intimes amitiés peuvent s'établir entre per…nes que la virginité consacre. La sensibilité n'est pas …ue, mais n'est que le soutien de l'union spirituelle, au … où nous l'avons dit. C'est ici, de toute évidence, plus …n tout autre amour, que l'on doit s'aimer en un plus …d que soi, s'aimer en Dieu et se rejoindre en lui pour …ir. La charité alors peut s'épanouir en son plein exer… et puiser dans l'humaine tendresse les expressions de …amour fraternel.

Telles étaient les amitiés des saints. Mais nous savons bi
que, du seul fait que l'homme a voué à Dieu sa virgini
il n'a pas pour autant atteint la perfection de l'amour.
premier pas, celui qui est essentiel, c'est la virginité de
chair. La virginité du cœur et de l'esprit ne s'acquière
en perfection qu'à la longue. Il y faut un dépouillement
soi sévère, une renonciation douloureuse à la possession
la créature. A ces conditions, l'amour de celle-ci, fût-il se
sible et humain, ne contredit pas l'amour virginal. L'âm
vierge est une âme désappropriée des créatures; elle n'
pas sevrée pour autant, elle ne doit pas l'être, de le
amour.

Si l'on veut se faire une idée plus concrète de ce que d
être l'amour virginal, il n'est que de le comparer à l'amo
maternel. Celui-ci en effet, quand il atteint sa perfectio
apparaît dégagé de tout égoïsme et ne connaît plus q
l'oubli total de soi dans le don le plus absolu. La mère, po
être digne de la vénération qu'on lui donne, doit parver
à un tel dépouillement d'elle-même qu'elle ne vive plus q
pour le bonheur de son fils, dût ce bonheur se réaliser
dehors d'elle et sans qu'elle y apporte d'autre concours q
son propre consentement, son adhésion aimante. Il lui fa
accepter, dans la générosité spontanée de son cœur mate
nel, de donner son fils à sa vocation, de le voir se détach
d'elle pour trouver ailleurs son accomplissement, le pl
souvent auprès d'une autre femme; il lui faut, en d'autr
termes, perdre son fils pour lui permettre de réaliser
destinée. Et cela, la mère, la véritable mère y consent da
un amour où rien ne compte en dehors du bien de s
enfant.

Nous disions, à propos de l'amour des époux, que si
amour doit être chaste, il ne lui appartient pas à propr
ment parler de se faire virginal. Il n'en est pas de même
l'amour maternel, qui n'atteint son degré le plus élevé q
dans et par la virginité du cœur. Aussi ne faut-il pas s'éto
ner de le trouver en plénitude chez une femme, celle q
fut choisie entre toutes et à laquelle il fut donné d'être à
fois Vierge et Mère. Marie aime son Fils d'un amour

, mais cet amour est en même temps virginal. Aucune tendresses maternelles n'est ignorée de son cœur, et rtant ce cœur réalise l'entier dépouillement de lui- ue. Il est prêt à tous les sacrifices, jusqu'à consentir à er son Fils à la Rédemption de la Croix, d'un commun ord avec la volonté du Père. Et l'ayant ainsi donné pour salut des hommes, l'amour maternel de la Très Sainte rge s'étend, par-delà son Fils, sur tous ces hommes dont is est le chef responsable et le Sauveur. En offrant son à la Croix, Marie devient la mère de tous les rachetés, ayant engendrés spirituellement dans la douleur de son our. Ils sont siens désormais, et elle peut s'employer à porter vers Dieu par son intercession universelle. La inité de son amour a fait d'elle la Mère idéale dont la dresse et la miséricorde ne connaissent plus de limites. C'est dans la contemplation de ce mystère de Marie qu'un ur humain, résolu à demeurer vierge, peut apprendre ment il lui faut aimer la créature. Il n'a certes pas à indre de verser les trésors de sa tendresse et de son dé- ement sur les êtres, objets de son affection. Il lui suffit voir pour eux ce sentiment à la fois virginal et maternel le portera à ne rien retenir pour lui-même, mais à s'ou- r entièrement à leur service et à s'effacer au besoin pour r permettre d'accomplir leur mission ici-bas. Le sens de nour maternel ou paternel est enraciné au plus profond l'affectivité humaine : il appartient à l'amour virginal s'en emparer pour le purifier de tout égoïsme et l'orien- vers une oblativité parfaite.

Fr. Ch.-V. Héris, O. P.

LA JUSTICE REVÊTUE D'AMOUR

Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus voit les attributs div « rayonnants d'amour »; elle ajoute : « La *justice* mêr plus que les autres peut-être, me semble revêtue d *mour*[1]. »

Seule une découverte analogue peut nous donner la c de notre propre morale d'homme.

L'avènement de la charité opère, dans la conduite humai une véritable révolution; mais l'acclimatation en Dieu des ver de l'homme n'équivaut nullement à leur abolition. « Nul n' heureux comme un vrai chrétien, écrit Pascal, ni raisonnal ni vertueux, ni aimable[2]. »

Il faut retrouver assainies, purifiées, exaltées, au sein de la cl rité, les plus hautes comme les plus humbles de nos vertus. faut, sous l'impulsion de la charité, faire jouer tous les resso de notre être moral, chacun pour lui-même et tous en accord faut éviter le double écueil d'une soi-disant charité où l'on cr trouver dispense des vertus morales, et d'une vie de conscier où n'éclate plus la transcendance chrétienne de la charité. (ce double écueil n'est que trop menaçant. Il ne manque pas jourd'hui de chrétiens pour être tentés de chercher à l'abri d'u charité mal entendue le droit d'ignorer tranquillement la c ture nécessaire de leur conscience. Et il en est, d'autre part, s'interrogent, sans pouvoir répondre, sur ce qui fait l'origina

1. *Histoire d'une Ame*, p. 147 (c'est sainte Thérèse qui souligne).
2. *Pensées*, 541.

re morale chrétienne par rapport à telle morale, élevée mais
ment laïque, « de l'honneur », par exemple.
La charité sans l'armature des vertus morales est une âme sans
ps, tout comme l'édifice de vertus que n'anime pas la charité
un corps sans âme.
Prenons comme exemple ici la vertu de justice. Ce qui est vrai
ur elle ne le serait pas moins pour l'une ou l'autre des trois
tres vertus cardinales de prudence, de force et de tempérance;
aussi bien pour l'une quelconque des petites vertus qui se dis-
nulent dans l'ombre des grandes et sont essentielles au fini de
omme comme à celui du chrétien : cette « affabilité » qui
id « aimable » le vrai chrétien de Pascal, ou cette « libéralité »
i fait bien user de l'argent, ou encore cette vertu de « tenue »
i met le corps et ses attitudes en harmonie avec l'âme...

La tension justice-charité.

La justice et la charité s'appellent et se repoussent à la fois. Le
oblème de leurs rapports est un problème classique et ce ne
nt pas seulement les livres qui le posent. La charité est une
mme vive et, dès qu'elle entre en action, elle semble ne pou-
ir que ruiner et réduire les savantes constructions de la justice.
leur rigueur elle substitue son insatiable générosité, sa sponta-
ité débordante. Elle oppose à leur froideur sa propre chaleur,
n initiative à leur conservatisme, sa souplesse à leur raideur...
Le problème ne peut recevoir de solution que s'il est posé en
rmes précis, c'est-à-dire en donnant aux mots le contenu rigou-
ux imposé par la foi. La charité est pour nous cette réalité très
me que définit la révélation, rien de moins. De même que
s rapports avec Dieu, sans cesser d'être ceux d'une créature
ec son Créateur, deviennent ceux d'un fils avec son Père et se
nètrent de la tendresse et de la piété qui caractérisent ce nou-
l ordre de communication, de même nos rapports mutuels
oluent en conséquence. Le même Évangile qui nous révèle le
re nous « révèle » aussi nos frères, et le même commandement
i dit tout l'essentiel de notre relation à Dieu définit par contre-
up notre position mutuelle entre hommes.

L' « alter homo » et l' « alter ego ».

Poser la question des rapports de la justice et de la charit c'est poser au fond la question des relations humaines selon pure raison et selon la foi.

Qu'est-ce que l'homme pour l'homme quand la raison e seule à parler ? C'est un autre « homme », un « *alter homo* c'est une personne face à une autre personne. La dignité foncièr est la même : il faudra donc que les relations soient telles qu'elle « respectent » la personnalité de l'autre, ce qu'elle est, ce qu'el doit être. Dans le cadre des sociétés où cet homme se trouve in corporé de par sa nature même, de par les exigences de son en tretien et de son développement humains, il devra recevoir c qui lui est « dû ». Il aura des droits à faire légitimement valoir la justice devra régner. A la base de cette notion de justice o devine une certaine notion d' « égalité » foncière, posant le individus côte à côte comme autant de domaines sacrés et invio lables. Mettre l'autre « à sa place », « dans son droit », — qu que soit le contenu de ce droit, — telle est la règle de la justic sous toutes ses formes.

Que deviennent ces rapports humains quand la foi les éclai et qu'elle les définit par la vertu de charité ? L'homme « à cô de nous » s'introduit d'une certaine façon en nous par le moye de Dieu. En effet, il s'est établi, par la charité, entre Dieu nous, un ordre inédit de relations : Dieu est devenu notre bie notre héritage, notre raison de vivre, au sein de cette inexprim ble amitié qu'il a nouée avec l'homme. Or celui qui tout l'heure n'était qu'un autre homme est véritablement une sor d'appartenance, de dépendance de ce Dieu auquel nous no trouvons ainsi unis. Comme ami de fait ou comme ami de droi il appartient à Dieu. Du coup, le même impératif qui nous fa assumer comme nôtres les intérêts de Dieu nous charge néce sairement, inéluctablement, des intérêts des autres. S'y dérobe c'est se dérober, sans aucun doute, à l'amitié de Dieu, c'e prouver qu'à nos yeux ce qui est à lui n'est pas à nous. L'*alt homo* est devenu un *alter ego*, un autre moi-même. Il ne s'ag

s de laisser le prochain « à sa place » ou de l'y mettre, il it, dans l'intention, par le service, de « se mettre à sa place », faire pour lui ce que nous voudrions que l'on fît pour nous, « le mettre à notre propre place », de le laisser entrer. Cha- divine et charité fraternelle ne font qu'un : c'est bien l'Évan- e et son unique commandement.

u loi générale.

l se passe, on le voit tout de suite, pour nos rapports mutuels, qui se passe lorsque la charité vient régir nos rapports avec u. La charité ne tue pas la religion, elle l'élève. Elle ne tue le respect, elle le sublime dans l'amour.

Quelles que soient la ferveur et la profondeur de la communi- ion dans la charité entre l'âme et Dieu, nous ne cessons pas tre débiteurs en tout. En rencontrant cette relation radicale les devoirs qu'elle implique, la charité, loin d'abolir, va exal- : elle va produire cette disposition unique dont l'institution nastique est sous nos yeux l'incarnation et dont la liturgie is offre à chaque moment la parfaite expression. Le respect certes pas disparu, bien au contraire, mais il se nuance d'une icible liberté. La réserve qui s'impose à une créature dans ses ports avec le Créateur va désormais de pair avec une inexpri- ble aisance. Il y a, dans la liturgie, dans l'allure de ses mou- ents, dans le ton de ses oraisons, une solennité, une dignité t elle ne se départit jamais et qui n'ôte rien à une délicate et niment audacieuse tendresse. Cela se retrouve jusque dans llure, le « timbre » moral de ceux qui sont consacrés par état culte divin et dont l'*opus Dei* est la vie même. C'est le cas saint Benoît que sa Règle nous présente au vif; c'est le cas, s près de nous, d'un homme comme Dom Marmion, dont la rature a si bien servi l'Église en notre temps. La piété chré- ne, en ses formes authentiques, — qu'on pense encore à re École française, — est et reste un « service » que la charité oire. Une certaine piété purement sentimentale est fort mal laise dans la liturgie : c'est sa condamnation.

Il en est de même, analogiquement, lorsque la charité frate nelle nous donne un frère là où il n'y avait qu'un autre homm Nous ne cessons pas de le considérer comme ayant des droit bien au contraire, et comme étant de notre part digne de respec Ce respect va seulement s'élever très haut par rapport aux sir ples exigences de notre raison : il suffit de penser à ce que d vient un « enfant » pour un saint Vincent ou un saint Je Bosco, un « pauvre » pour ce même saint Vincent ou pour Ozanam..., quand la foi, dans l'homme, fait découvrir le Chri

L'Église peut aussi bien s'appeler l'école du respect que l'éco de la charité. Aucune justice n'est compromise, aucune hiéra chie même.

Seulement il reste vrai que les concepts ont peine à fixer cl rement un rapport délicat entre deux attitudes complémentair l'une de l'autre. Avant d'essayer quelques formules, peut-êt trouverons-nous un appui imaginatif utile dans quelques anal gies.

Analogies.

La première analogie qu'on puisse invoquer pour saisir l rapports de la justice à la charité est l'analogie, classique théologie, de l'âme et du corps. On parle, en effet, de vert « animées » par la charité ou « informées » par elle — ce q revient au même. L'analogie va loin. Ame et corps constitue un bloc solidement uni... L'âme, loin de supprimer le corps, le détruire, le « fait » au contraire; elle s'en revêt, pour ain dire, en l'ajustant à ses fins, elle le pénètre comme une dépe dance d'elle-même, elle y est partout présente, elle s'en sert, e y fixe en habitudes ses exigences une fois réalisées...

Autre analogie intéressante : celle de la pensée, avec l'extra dinaire spontanéité créatrice, l'infatigable vitalité (qui est sienne) par rapport au langage, à ses règles et à sa grammai La grammaire et ses lois ne sont que de la pensée fixée, crist lisée, une sorte d'instrument que la pensée se donne et qui co ditionne en même temps son exercice et son progrès. Elle-mêt

Borde infiniment les conventions toujours trop rigides de cet il cependant si délicat et si souple; mais il n'est pas question voir dans le langage une sorte d'ennemi et de concurrent pour pensée! Cela est ridicule.

On peut encore évoquer l'inspiration musicale. Elle use des ns, elle exploite la valeur des intervalles musicaux et des règles goureuses de l'harmonie; elle évolue à travers le monde des pports mathématiques, les acceptant et les organisant en architectures diversifiées à l'infini...

On peut enfin emprunter à Péguy l'admirable image qu'il ploite dans le *Mystère des saints Innocents*. Il s'agit du bourgeon et de cette vertu dont il représente le perpétuel jaillissement, l'inlassable puissance de dérangement et de rupture pour arbre vivant.

On pourrait multiplier les analogies qui aident à soulever la ête un peu lourde des notions auxquelles il faut bien venir. La ntaisie reposera des formules que notre réflexion doit maintenant élaborer.

La charité veut la justice.

Et d'abord la charité veut la justice. Il n'est pas inutile de ppeler ce premier et fondamental principe, car il se trouve enacé de deux côtés. D'une part, les précisions et les délimitations de la justice répugnent volontiers à une certaine générosité ontanée; et, d'autre part, à l'opposé, un certain égoïsme orgueilleux prétend laisser toute libéralité au compte de la charité our s'en réserver la disposition et l'honneur.

Il faut se souvenir ici du Discours sur la montagne et de la béatitude promise par Jésus à ceux qui ont *faim et soif de la justice*[3]. où la charité est vraiment authentique, elle ne risque guère donner dans ces travers. Pascal a relevé le propos de Tacite

3. Il n'est pas question de donner dans ce texte au mot justice la définition mitée de nos catalogues de vertus. Mais tout le Discours respecte et enveloppe cette définition par le sens qu'il implique de l'homme.

sur la discrétion qui s'impose jusque dans les bienfaits : à parti d'une certaine mesure ils deviennent intolérables et engendrer la haine. Il est difficilement supportable à l'homme de trop de voir, de tout devoir à un autre homme. Comme cela est juste e ya loin! Ce n'est pas de l'orgueil que ce refus instinctif L'homme a besoin d'une sorte de « marge vitale », d'un cham libre autour de lui-même. Il a droit à une sorte de respect jus que dans les bienfaits dont il peut être l'objet. Il y a quelqu chose qui s'enracine profond moralement dans cette impatienc courante à l'égard du paternalisme. Il n'y a que Dieu de qui o puisse supporter d'être indéfiniment redevable, de qui on puiss accepter de dépendre absolument en tout et toujours. A moin que l'on ne renonce à être homme...

Pas plus que l'homme ne peut devenir sans dommage et révolt prisonnier de réglementations minutieuses et tyranniques qui l réduisent à n'être plus que le rouage d'une machine, il ne peu devenir le prisonnier d'une « charité » extérieure absolumen libre de toute règle autre que son propre caprice.

Nos comparaisons peuvent ici nous servir. La nature humain n'est pas une réalité indéterminée, elle fait partie d'un ordre o elle trouve ses lois, ses conditions personnelles et sociales d'exis tence et de croissance. La charité, si haute et si profonde qu'ell soit, ne peut pas ne pas s'y conformer : au contraire, bien sou vent le meilleur de son action consiste à faire découvrir ces loi mêmes. Ce serait une étrange façon de penser et de vivre spi rituellement que de vouloir se passer du corps sous prétexte qu ses exigences sont lourdes et ses structures raides. Qui veut fair l'ange fait la bête.

La charité ne peut que se perdre en refusant les règles de l justice sous toutes leurs formes, car ce sont les règles mêmes d la raison. Le plus grave, c'est qu'en se perdant, à ce jeu la cha rité perd la justice avec soi. Avant d'être appelé à plus haut, — tant de rêves sociaux l'ont oublié, — l'homme est homme Même ces petites sociétés, nées d'une vocation exceptionnelle d la grâce et dont la charité est le seul fondement et la seule raiso d'être, les communautés religieuses se soumettent, pour être e pour durer, à des règles, et très précises. Le tout, bien entendu est que la charité ne cesse jamais d'animer cette justice comm

ne anime un corps, sinon elle devient un cadavre qui pourrit. spiration ne peut pas renier une discipline pour créer; la sée ne peut pas renier le mot; le bourgeon ne peut pas ne durcir pour devenir fruit ou branche et permettre la naissance d'autres bourgeons...

La charité elle-même est juste.

Il faut même aller plus loin et dire que la charité admet justice dans son propre sein, jusque dans les actes qui lui sont propres, une sorte de justice, ce que la théologie appelle un ordre de la charité.

Il serait dangereux d'opposer le bourgeon à l'arbre si l'on devait oublier que le bourgeon a sa loi interne de développement, qu'il la respecte et que sa vie y est subordonnée. La charité ne doit pas être aveugle sous peine de risquer de ne plus être charitable parce qu'elle aura cessé d'être humaine. La prudence introduit jusque dans la charité un ordre. Saint Vincent a été marqué pour la vie, nous disent ses meilleurs historiens, par le spectacle de ces bonnes femmes de Châtillon s'en allant chacune de son côté porter « le pot » au malade qu'il venait de leur recommander : charité mal entendue! Tel qui se sent légitimement possédé par la passion de la paix universelle en vient à oublier ou à mépriser sa patrie : charité désordonnée! Saint François de Sales est beaucoup plus vrai lorsqu'il explique à ses filles que l'amour de préférence elles peuvent et doivent garder en toute humilité à l'égard de leur « petite Congrégation »!

On s'étonne que tant d'aberrations soient possibles. En principe, rien cependant n'est plus clair. L'objet premier de notre charité, c'est Dieu. Avec lui, en lui, tous ceux qui lui appartiennent et qu'il veut associer à sa propre vie. Tous les hommes par conséquent et d'abord, en eux, ce qui est appelé à titre propre et immédiat à jouir de Dieu : leur âme. En pratique, évidemment, bien des éléments vont contribuer à déterminer le choix sur l'action : possibilités dont on dispose, proximité par rapport à Dieu, urgence et qualité du besoin, etc. Il semble qu'on

se trouve devant une complexité infinie. En fait, chaque ca apporte avec lui sa lumière; la prudence doit y pourvoir; l'abon dance et la pureté de la charité y aident. La charité ne peut pa vouloir le minimum, par définition elle tend au maximum, mai un sens exact de la réalité et du possible lui permet d'oriente son cours dans la bonne direction : un père ne jettera pas par l fenêtre le bien de ses enfants, et il ne réservera pas à sa famill la vie que lui réclame le pays.

L'essentiel est qu'on ne voie pas dans la charité cette puissanc folle qui va n'importe où : la « volonté de Dieu », telle est s règle suprême, et cette volonté veut quelque chose toujours jamais elle n'est un caprice.

La charité fait pression sur la justice.

Au cours d'une Semaine sociale, Mgr Gillet disait jadis ave élégance : la justice d'aujourd'hui n'est que la charité d'hier et la charité d'aujourd'hui n'est que la justice de demain. C'es là l'énoncé d'un fait facilement vérifiable. Mais ce fait tradui une loi profonde, savoir que la charité ne cesse de faire pressio sur la justice.

Cette affirmation est complexe. Essayons de la développer.

Elle signifie d'abord que la charité ne peut jamais se conten ter du point où, dans les choses, se trouve rendue la justice « L'état des choses » dans les rapports humains ne peut jamai lui paraître pleinement satisfaisant. C'est l'intuition bergsonienn sur la morale « ouverte ». L'homme est toujours un peu plu aux yeux de la charité que ne semble dire l'état de choses acquis La charité « exige » de la justice qu'elle soit en perpétuelle re prise de soi-même, c'est-à-dire qu'elle intègre de plus en plu de charité.

Qu'on pense à l'arbre poussant ses bourgeons et dont les jeu nes pousses viennent sans cesse briser la ligne pure du tron faire éclater sa surface unie. La charité donne vraiment des yeu pour discerner ce qu'est l'homme, et, d'autre part, l'exercic même de la charité tend à transformer réellement l'homme

ment, il n'est plus le même au bout de vingt siècles de chris-sme qu'il était à l'époque païenne. Un nouveau paganisme ourrait manquer, au moins dans sa lettre, de respecter cer-es valeurs. C'est ainsi que telle exigence, hier prise en compte la charité, se trouve aujourd'hui fixée, déterminée par la ice : par exemple la considération familiale dans le salaire... est vrai qu'on pourrait voir dans ces acquisitions une vic-e et une conquête de la justice sur la charité; on pourrait ser que le domaine de la première s'accroît progressivement encontre de la seconde et à ses dépens. En fait, cette vue superficielle et fausse. En effet, il demeure que c'est la cha- qui a exercé la pression et elle en garde l'honneur. De plus, harité, elle, ne peut s'arrêter là : cet élan qui a porté son t l'entraîne plus loin, étant son essence même. Enfin, c'est harité qui a la garde de l'esprit sans lequel une justice ne rite plus ce nom : elle continuera donc à animer la justice elle a fait éclore. Elle n'est pas écartée et vaincue, elle doit tinuer à baigner toute l'étendue de la vie morale. Que serait justice, si évoluée, si parfaite fût-elle, le jour où la charité serait de lui donner son climat?

l faut donc accepter que la charité, le long de son cours, fixe résultats en termes de justice, comme la vie fixe les siens en bitudes, pour pouvoir pousser plus avant avec une plus grande rté, et sans cesser de régner sur ces habitudes et de les faire ir à ses fins. Une justice qui renierait l'esprit d'où elle pro-e se renierait elle-même : *summum jus summa injuria*, dit agesse populaire. « L'amour..., écrit Yankelevitch dans son *ité des vertus*, (est) la vivante fontaine, le *punctum saliens* chaque mouvement vertueux, (il) n'est pas autre chose que rtu en toute vertu. »

charité ne connaît pas de mesure.

ar, il faut le noter pour finir, la charité a ceci de propre lle ne connaît pas de mesure. Elle n'est pas soumise en elle-ne à la loi de juste milieu comme les vertus qui procèdent de

la raison seule. On ne saurait trop aimer Dieu et, en lui, le âmes. Au contact immédiat de Dieu, toutes limitations s'éva nouissent, la charité garde toujours du mouvement pour alle plus loin à l'intérieur de ce monde infini d'amabilité divine Dans cet ordre, elle est la vie même, et l'arrêter équivaut à l tuer.

C'est de ce point de vue qu'il faut comprendre les saillies e les boutades de Péguy contre la « morale » qui a été « inventé par les malingres », tandis que « la vie a été apportée par Jésus Christ ». Thème traditionnel et qu'il suffit de bien interpréte pour être dans la vérité. Il y a toujours, il reste toujours au fon de la justice et de la morale du chrétien, au fond de sa con science, une impatience, une faim qui est le signe de la présenc de l'amour. Si bon et si respectable qu'il soit, l'acquis ne peu satisfaire. Une certaine conception sociale, conservatrice par dé finition, arrêtée sur la défensive, représente assez bien ce qu serait une justice qui voudrait se soustraire aux appels inlassa bles de la charité. Non qu'il faille nier les droits acquis, con tester les situations établies, mais nul chrétien d'aujourd'hui n voudrait être — il n'en aurait pas le droit — ce « maître d'es clave » que fut le Philémon auquel s'adressait saint Paul. Libr à qui voudra d'appeler cela un « venin », nous savons que c'es un « ferment ».

Il ne s'agit pas de renier la justice, mais de la vivre dans l charité. Alors il faut se résigner à voir surgir les bourgeons : il rompent l'harmonie, mais ils prouvent la vie.

Mgr Garrone.

Publications récentes sur le monachisme

ous avons reçu ces temps-ci tre livres concernant le mo- nisme : *Saint Benoît et son ps*, du cardinal Schuster (tra- tion de Dom Gai, aux Édi- s Laffont); *The monastic or- in England*, du professeur id Knowles (Cambridge Uni- ity Press); *La Règle de saint oît*, traduite et annotée par Augustin Savaton, Abbé de t-Paul de Wisques; *Saint tin*, livraison de « Fêtes et ons », aux Éditions du Cerf. ore ne mentionnons-nous pas eau livre du P. Bouyer : *La le saint Antoine*, dont l'éloge jà été fait dans cette revue, ni utres volumes de la collection gures monastiques ». Nous ne ons pas non plus de deux hiers » récents publiés par revues *Témoignages* et *Ryth- du Monde*. Le premier s'in- e *Moines* et commémore le enaire de la Pierre-qui-Vire; cond, *Le temps des moines*, présente les raisons et les élé- ments de ce renouveau. Cette fé- condité de publications est élo- quente et montre la vitalité de ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui le mouvement mo- nastique.

La vie de saint Benoît ne nous est pratiquement connue que par les quelques pages que saint Gré- goire lui a consacrées au deuxième livre de ses *Dialogues*. A quoi il faut ajouter cependant quelques rares détails que l'on relève dans les distiques de Marc le poète. Saint Benoît, cependant, n'a pas vécu dans un pays ni à une épo- que tout à fait inconnus. Et puis- qu'il devait bien se conformer aux lois et coutumes de son temps, nous avons sinon d'autres sources d'information, du moins un moyen de les interpréter et de les mettre en lumière grâce aux do-

cuments « canoniques et impériaux » que nous connaissons.

La confrontation de la biographie grégorienne avec les sources canoniques de l'époque amène l'auteur de *Saint Benoît et son temps* à un certain nombre de conclusions d'une haute importance.

D'abord le fait que, selon le cardinal Schuster, saint Benoît était prêtre. Les relations du futur patriarche avec le prêtre Florentius, plus tard sa prédication, les excommunications qu'il porte, son autorité incontestée ne se comprendraient pas, selon l'auteur, si saint Benoît n'avait été ordonné prêtre. Faute de documents, la conclusion demeure cependant hypothétique.

Beaucoup plus intéressante à notre avis est la question des origines et de l'influence de la Règle. Saint Benoît n'est pas un initiateur. Il a devant lui les écrits des Pères, de saint Jérôme en particulier, de saint Augustin, de saint Séverin (auquel l'auteur attribue la *Regula Magistri*...), d'Eugippe de Lucullanum, les règles anciennes ou contemporaines dont principalement celle de saint Césaire d'Arles. Saint Benoît fait une sorte de compilation, mais comme un maître et un génie peut « rassembler » et organiser les travaux de ses prédécesseurs. L'influence de la Règle a été telle que, deux siècles plus tard, elle supplantera presque toutes les autres, et saint Colomban lui-même l'adoptera, préférablement à la sienne, en son monastère de Bubbio. La Règle rayonnera même bien au delà des monastères. Dans un éloquent parallèle entre elle et la *Regula pastora* du pape saint Grégoire, le car nal Schuster montre l'étendue son influence, non seulement s le monachisme, mais sur tou l'Église par le truchement de écrit destiné aux évêques et p teurs d'âmes. Dans un chapi de conclusion, le cardinal mon même son influence profane s l'organisation politique de l'Ital et très précisément sur l'origi et le développement des ét abbatiaux ou ecclésiastiques. conclusion de l'auteur, main fois reprise, est qu'une règle devait acquérir si rapidement torité sur tous les monastères pouvait être l'œuvre d'un qu conque Abbé. Celui-ci devait av reçu « mission » du Saint-Si pour l'écrire. L'intention Rome était d'obtenir une Rè en quelque sorte œcuméniq (p. 402) que le Siège apostoliq put imposer en tout lieu. C' pourquoi nous voyons bientôt Règle compter parmi les « Ca nica scriptorum et catholicor doctorum scripta » (p. 247), qui grandit considérablem le rôle et la personne de sa Benoît en son temps.

L'auteur se demande enfin d quel but le Saint-Siège désir promulguer une Règle univ selle. « Il fallait, répond l'aute convertir à la foi chrétienne barbares d'Europe; il fallait po voir de pasteurs idoines les s ges épiscopaux; il fallait en conserver la tradition des étu sacrées, même au milieu des h reurs de la guerre qui désol l'Italie. » Cette tâche « ne pouv être remplie que par un co spécialisé de serviteurs de Dieu

5). Ainsi la Règle était-elle née à former pour toute l'É- les missionnaires, évêques cteurs dont elle avait besoin. teur insiste à maintes repri- sur le rôle missionnaire de t Benoît au Mont-Cassin. Ce t sans doute pas sans signi- ion que le premier monastère Cassin, dit-il, prit le nom du ne-missionnaire, saint Martin, re de la Gaule [1].

t-il permis de regretter que vrage mêle sans discernement hapitres d'érudition histori- aux présentations de ce que teur appelle les *Fioretti* de t Grégoire. Le genre littéraire *Fioretti* n'est pas tout à fait qui permet d'analyser par nple les origines de l'office dictin, et la nuance vaudrait e marquée. Il y aussi cer- anachronismes imputables doute au traducteur : il est tion de « curés » et de « pa- es », ce qui laisse imaginer structure ecclésiastique toute blable à celle que nous con- ons; de prolétariat (pp. 324- de grâce prévenante et con- ttante pour analyser un de saint Césaire d'Arles 38), etc... Il est surtout dom- que le traducteur n'ait pas urs tout traduit et qu'il ait tel quel dans son texte tant tin, de grec, ou même d'i- n.

Ces quelques détails cependant n'enlèvent rien à la valeur de l'ouvrage. C'est un beau monument auquel nous devons de voir la figure du « patriarche » plus grande et plus noble encore que nous la connaissions.

L'ouvrage monumental de D. Knowles ne reflète pas le même point de vue sur les origines de la Règle et l'autorité de saint Benoît. Pour le savant professeur de Cambridge, la Règle de saint Benoît devrait sa fortune à saint Benoît d'Aniane et à la mission dont il a été investi en 817 à Aix-la-Chapelle (cf. p. 26). Le « bénédictisme » n'était pas dans la perspective de saint Benoît, qui légiférait pour son temps et pour son pays. Si son nom reste attaché à l'institution monastique en Occident, celle-ci cependant relève de bien d'autres influences que l'auteur analyse par le menu : Le monachisme, peu à peu, rassemble toutes sortes de caractéristiques qui se trouvaient encore séparées au temps de saint Benoît. Il s'inspire pour sa forme de gouvernement et pour sa vie spirituelle de la Règle, mais « il a bientôt la complexité et la couleur intellectuelle d'un Vivarium ou d'un Bobbio et le statut liturgique hautement élaboré d'un monastère basilical » (p. 19). Lorsque Benoît Biscop, le fondateur du célèbre monastère de Iarrow (685) où vécut saint Bède, vint à mourir, il rassembla autour de lui ses moines et « les exhorta à observer non la Règle, mais la règle de vie qu'il leur avait donnée et qui était une sorte de com-

[1] Pour une biographie de saint n, nous renvoyons le lecteur à llent fascicule que viennent d'é- les Éditions du Cerf dans la col- n « Vies de Saints » de « Fêtes sons ». L'album Saint Martin est Michel Carrouges.

pilation des observances de dix-sept maisons différentes qu'il avait visitées au cours de ses voyages. Il faisait donc allusion à la Règle de saint Benoît de la même façon dont celui-ci évoquait celle de saint Basile. Pour l'un comme pour l'autre c'était là un document de grande autorité plutôt qu'un code ayant force de loi » (p. 23).

Enfin, dans l'esprit de D. Knowles, la Règle n'était pas destinée aux pasteurs ni aux « parfaits », mais seulement aux commençants dans la vie ascétique. A cet égard, la différence était grande entre la Règle de saint Benoît et les écrits de Cassien ou des Pères du désert. Cassien conduit à la vie mystique, Benoît forme à la vertu (p. 12).

Dans cette perspective, il est aisé de comprendre que la Règle devait intervenir comme un des facteurs, mais non le seul, et très souplement, lorsque s'est formé le monachisme anglais lors de sa restauration — après une interruption complète de quelques dizaines d'années — au temps de saint Dunstan. Les *Capitula* d'Aix-la-Chapelle, qui sont la base de tout le monachisme occidental et continental, auront leur parallèle dans la *Regularis Concordia* élaborée en 970 au Synode de Winchester. Sur le tronc de ce monachisme anglais du X^e^ siècle, dont il faudrait attribuer une part au moins de la paternité aux monastères de Fleury-sur-Loire et de Gand, viendront se greffer les influences du monachisme normand au temps de la conquête, en particulier du monastère du Bec, dont l'origine au XI^e^ siècle appar comme une sorte de générati spontanée. A quoi il faut ajout toutes sortes d'influences poli ques dues au fait que les mon tères ont tenu dès le début rôle capital dans la vie royaume. On voit comment va dessiner peu à peu la figure d' monachisme insulaire tout à f caractéristique et original, m gré les ressemblances « géné ques » avec le monachisme con nental.

L'ouvrage est complété p quelques chapitres que l'on pou rait appeler institutionnels sur vie intérieure, l'administration, travail, la discipline et les re tions des monastères. Les appe dices et les nombreuses notes références témoignent du série de ce travail.

Le livre du Père Abbé de Sai Paul de Wisques n'est pas un vre d'histoire ni un livre d'éru tion monastique, bien qu' tienne bon compte de l'une de l'autre disciplines. Cette nc velle édition de la Règle tient milieu entre deux extrêmes. notes courtes et précises donne l'intelligence de détails et de cc tumes qui, sans explications, r teraient lettre morte aux pro nes d'aujourd'hui. Mais ces no ne dispensent pas des comment res érudits auxquels, à main reprises, l'auteur se contente renvoyer.

La traduction nouvelle est si ple et précise. L'ouvrage, d'a leurs, peut se recommander, l'autorité d'un auteur qui, p dant quarante-cinq ans, soit Solesmes comme maître des

…s, soit à Wisques comme …e, a étudié la Règle.
…'ensemble de ces notes forme … petite somme de vie ascéti… et spirituelle. Nous en avons …vé de remarquables sur l'o…ssance, le silence, l'humilité, …manitas (à propos de l'hospi…té, p. 137), la stabilité..., le … zèle et la crainte (pp. 171 à …).
…es notes étant brèves, il n'y a … lieu de trop y insister dans … compte rendu. Ici ou là, ce…dant, on aurait aimé quelques …cisions supplémentaires : par …mple, p. 13, l'auteur déclare … les « images martiales » dont …t Benoît fait un large usage, …t un écho de la « terminolo… » de saint Paul. N'y a-t-il pas …ien autre chose qu'une termi…logie ? Un peu plus loin, l'au…r veut défendre la thèse selon …uelle le diable agit vraiment … notre vie; cette défense, à … dire, donne l'impression …ne chose ou discutée ou dis…able, non d'une chose acquise. … un peu plus loin encore, … un commentaire n'est donné …tte sorte de but que la Règle …gne au cénobite : « Appren… comment lutter contre le dia… » Nous pourrions encore faire …lques réflexions à propos des …s sur le sacerdoce des moines … certains auteurs jugent acci…tel à l'état monastique.
…aibles remarques, cependant, … comparaison de tout ce que …livre contient. (A cet égard, … il permis d'exprimer le désir …, dans une prochaine édition, … index soit ajouté ?) Ceux qui …lent s'abreuver aux sources …es de la vie spirituelle tien…dront à avoir ce livre auprès d'eux.

Faut-il le dire, cependant, tous ces livres nous laissent encore sur notre faim. Ils nous livrent l'extérieur du monachisme, ou ils nous présentent les vertus actuelles du moine; ils ne nous font guère entrer dans l'âme et la mentalité de leurs fondateurs et pionniers.

Cette même année est paru un livre dont le titre pourrait bien être aussi : Saint Antoine et son temps. Il s'agit de *La vie de saint Antoine*. Nous ne revenons pas sur l'analyse de ce livre. Nous ne faisons que l'utiliser pour éclairer notre propos. Son but est de nous restituer, comme on l'a fait de saint Benoît, la figure du *Père des moines*. Son unique source est, comme il en est arrivé pour saint Benoît, celle de son biographe, saint Athanase, auteur de *La Vie de saint Antoine*. Mais le P. Bouyer n'a pas cherché à présenter, d'après cette biographie, les *Fioretti* de saint Antoine. Et il n'a pas non plus élagué quoi que ce soit du récit athanasien. Il a seulement voulu comprendre l'auteur et se replacer dans la *mentalité* religieuse de l'époque. C'est cette mentalité, que nous livrent si difficilement les sources canoniques, que nous aurions aimé retrouver dans les autres ouvrages. Elle nous eût peut-être donné la clé de maint problème.

Je ne voudrais en citer qu'un pour finir, mais qui me semble capital : celui de la vocation du moine. Solitaire ou Père spirituel ? On fait ordinairement bon

marché de ce qui est dit au chapitre premier de la Règle de la lutte seul à seul contre le diable. Pourquoi la lutte contre le diable élevée au rang d'un but du monaschisme ? Pourquoi prendre la solitude pour un tel combat ? Le P. Bouyer a mis dans une belle lumière les exigences de l'imitation du Christ et de l'esclavage du Christ, pour un ancien. Devenir esclave du Christ, c'est aussi vaincre en soi tout esclavage de la chair et du monde, et plus encore tout esclavage de Satan, prince de ce monde.

Mais comment représenter ceci à des modernes ? Il fallait entrer profondément dans la mentalité du paganisme et du christianisme primitif, subir intérieurement avec les premiers chrétiens « le plus violent des traumatismes » (p. 151), essayer de comprendre la masse obscure des complexes qui se dénouent dans le moine, investi de l'Esprit de Dieu, pour se représenter l'importance capitale de cette lutte contre le diable. Le moine ne quitte pas la cité pour *s'évader*, mais au contraire pour aller là où est le royaume du mal et *s'engager* au plus fort de la bataille, sur le territoire même du Prince de ce monde. (On sait que, pour les premiers chrétiens, le royaume du mal n'était pas tant au cœur des villes où l'homme déjà connaît le partage entre le bien et le mal, mais dans le désert, là où la présence de l'homme n'a pas encore compromis la souveraineté de Satan, et surtout dans la tombe, où règne souverainement l'empereur de la mort.) Alors, le moine vainqueur de tan et de ses satellites a vair tous les faux dieux, archontes monde des ténèbres, qu'ador les païens. Il est enfin libéré il est un exemple, et non seu ment un exemple, mais un gui bien que sans parole, pour li rer les autres. Et plus il aura la suite du Christ, en imitati parfaite du Sauveur, vaincu lui-même l'enchaîneur, le geôl des hommes, plus il pou apporter la paix et la parole consolation à ses frères avec l quels il est engagé dans la taille. Le moine est un hom qui peut vaincre tout esprit n lin parce qu'il est pneuma phore, investi par l'Esprit Dieu. N'est-ce pas pourquoi sa Grégoire, l'auteur de la vie saint Benoît, insiste tant sur puissance et l'étendue de l' prit de Dieu qui reposait l'âme de Benoît ? Celui-ci av nous dit-il, l'esprit de tous patriarches.

Cette remarque ne serait-e pas une indication ? La fidélit l'Esprit même, qui a guidé premiers moines au désert a de se mettre au cœur même la bataille contre les puissan des ténèbres, ne signifierait-e pas — selon l'invitation main fois formulée par la papauté que les moines de notre ten doivent s'installer là où est mal et là où dominent les té bres, au cœur des « pays de m sion », que ceux-ci soient à l' térieur ou à l'intérieur des ch tientés ?

A.-M. Henry, O. P

Une enquête sur la confession

L'Union des Œuvres, pour préparer son Congrès de 1952, lance une enquête, que La Vie Spirituelle *est heureuse de faire connaître. Les réponses peuvent nous être adressées à la Revue. Dernier délai : juin.*

Questionnaire pour les laïcs

1) Dans votre entourage que pense-t-on de la confession ? Pouvez-vous citer quelques réflexions entendues ? Et vous, qu'en pensez-vous ?

2) Se confesse-t-on autant que par le passé ? Quels obstacles, quelles difficultés rencontre-t-on ? En général se confesse-t-on chaque fois que l'on communie ?

3) Comment concevez-vous le sacrement de pénitence ? Comme un moyen pour l'âme de se purifier, de se guérir, de se fortifier, de se réconcilier avec les autres, c'est-à-dire avec l'Église en même temps qu'avec Dieu ?

4) Jugez-vous la confession régulière nécessaire ? profitable ? souhaitable ? A quelle fréquence ?

5) Quelle méthode estimez-vous la meilleure pour l'examen de conscience ? Sur quoi pensez-vous qu'il faille mettre l'accent ?

6) Qu'attendez-vous d'un confesseur ? La seule absolution ou des conseils adaptés ? Quelles attitudes chez le confesseur vous semblent-elles favoriser une bonne confession ou, au contraire, y faire obstacle ? Pensez-vous qu'il vaille mieux s'adresser habituellement au même confesseur ? Y a-t-il intérêt à ce que mari et femme aient un même confesseur ?

7) Estimez-vous bon d'avoir recours à un conseiller spirituel (personnel ou de foyer) distinct du confesseur ?

Questionnaire pour les prêtres

1) Quelle est la mentalité générale de votre paroisse (milieu bou geois, populaire, rural) ou du secteur dans lequel vous exercez vo ministère, touchant le sacrement de pénitence ? Y a-t-il désaffecti et pourquoi ? Ou bien est-ce le contraire ?

2) Se confesse-t-on autant que par le passé ? Y a-t-il des obstacle En particulier, l'horaire de confessionnal établi dans votre paroi coïncide-t-il avec les heures de liberté des travailleurs ?

Qu'en est-il des hommes, des femmes, des enfants, des jeune Quelle est la périodicité des confessions, en particulier pour les fidè qui communient fréquemment ? A-t-elle varié ? Jugez-vous que c' un bien ou un mal ?

3) Se confesse-t-on mieux que par le passé ? Tout au moins les ch tiens formés par les mouvements d'Action catholique ? Pouvez-vo donner quelques signes dans un sens ou dans un autre ?

4) Met-on l'accent sur les valeurs profondes du sacrement ?

a) Qu'en est-il de la contrition ? Esprit de foi ou routine ?

b) Qu'en est-il de l'accusation ? Sait-on situer ses fautes vis-à-vis Dieu et sa part de responsabilité par rapport aux autres ? L'examen conscience est-il réaliste, en fonction de la vie ? Sur quoi l'accent est mis dans les formules d'examen que vous préconisez ? Pense-t-on s'accuser des fautes d'omission ?

c) A-t-on le sens de la réparation ? Qu'en est-il de la pénitence sac mentelle ? Quel genre de pénitences donnez-vous ?

5) Les fidèles voient-ils l'aspect positif du sacrement de pénitenc Le considèrent-ils comme un moyen de purification de l'âme, comi une revitalisation positive, comme une intégration plus totale Corps mystique ?

6) Est-on exigeant dans le choix du confesseur ? Se plaint-on qu quefois de lui (incompréhension, divergences de directives selon confesseurs) ? Que cherche-t-on surtout auprès de lui (jugement d' inconnu ou conseils adaptés, exhortation à un retour ou à une mont plus accentuée vers Dieu, recherche en commun d'un programme vie, etc.) ?

7) Où en est la pratique de la « direction spirituelle » ? Existe-t-e dans votre paroisse et sous quelles formes ? A-t-on recours à des re gieux ou à des missionnaires ? Constatez-vous l'habitude d'une so de direction spirituelle laïque (par exemple d'une adolescente par u militante aînée), d'une sorte de direction communautaire (par exe ple d'un groupe de foyers par un aumônier) ? Dans ces cas qu pensez-vous ?

travers les revues

PRÉSENCE DES RELIGIEUX A NOTRE TEMPS

YTHMES DU MONDE a consacré sa xième livraison de 1950 à deux es d'articles sur le mona- sme : ceux concernant les moi- d'Extrême-Orient (Inde, Thi- Japon) sont plutôt des des- tions ou reportages que de vé- bles études de l'institution. x, par contre, qui présentent nonachisme chrétien sous un e qui commande simultané- t tout le groupe d'articles et remier d'entre eux — « Le ps des moines » —, témoigne certain souci de connais- ce par l'intime et d'une véri- e étude d'actualité dont il louer les auteurs. Car, dé- e le liminaire, « il doit res- ir de l'ensemble que, sous les cieux, notre temps a be- de moines et que les moines veulent pas manquer à notre ps ».

premier article est une sorte résumé historique, parfois assez de nuances, un peu os », non seulement du véri- table monachisme, mais de toute l'évolution des états religieux en terre chrétienne. Les connaisseurs lui préféreront les pages bien succinctes, mais de tous points excellentes de Dom Leclercq, de Clervaux, et de Dom Drouet, de la Pierre-qui-Vire. On reconnaîtra chez le premier la précision et la fermeté de pensée qu'on a aimées chez l'auteur de *La Vie parfaite* (présentation par Dom Gaillard dans *La Vie Spirituelle* d'août-septembre 1950, p. 178). Après avoir remarqué que « le monachisme, en ce qu'il a d'essentiel, est en partie dissimulé par l'œuvre même des moines (toutes œuvres de miséricorde qui, au cours des âges, ont été greffées sur l'institution), et que, en ce qu'il a de stable, il est en partie dissimulé par ce qu'il a de mouvant » (dialectique interne entre érémitisme et cénobitisme), il nous situe l'idéal monastique :

> On demandera maintenant quel est cet idéal. Il apparaît en deux

formules, où saint Grégoire caractérise la démarche initiale de saint Benoît : *Soli Deo placere desiderans... Petere deserta decrevisset.* La vocation de saint Benoît est le symbole de toute action monastique. Quelles que soient les modalités de sa réalisation, elle inclut deux éléments, qui sont inséparables au point de n'être qu'une même attitude : le désir de plaire à Dieu seul et la fuite du monde. Si l'on désire vivre à Dieu seul, il faut quitter les hommes et gagner le désert, et quand on est dans le désert, il n'est pas d'autre solution que de vivre à Dieu seul. Deux aspects d'une même recherche de la solution : seul avec Dieu, seul par rapport aux hommes.

... La pensée du prochain trouve sa place dans la prière du moine, mais elle n'intervient pas dans la décision qui le fait moine... On ne vient pas au monastère pour sauver des âmes — il est tant d'autres moyens de le faire — on y vient pour sauver la sienne, on y vient pour faire son salut... Nous savons qu'un chrétien ne se sauve pas seul. Il entraîne avec soi tous ceux qui cherchent Dieu et tous ceux que Dieu cherche, et il est entraîné par eux. *Mais il n'est pas nécessaire qu'il y pense pour que cela se fasse.* Dans la tradition monastique, presque jusqu'à nos jours, manque la considération de la « valeur sociale » de la vie monastique, de son utilité dans le Corps mystique... Le rôle d'un moine est celui d'un pleureur, non d'un docteur... La vie du moine est une vie de pénitence, moins par désir d'expiation que par besoin d'extirper le mal de son cœur...

... De même qu'il est impossible d'ébranler celui à qui Dieu donne cette vocation et cette conviction, il est également difficile de faire comprendre cette vocation à qui ne l'a pas reçue... On peut être chrétien, clerc, et même religieux, sans saisir ce que c'est qu'un moine. Une apologétique est sans dou possible au sujet de cet aspect d mystère de l'Église. Mais ce n'e pas aux moines qu'il convient s'en acquitter. Ils savent trop q le monachisme n'est pas un pr blème, une matière à spéculations le monachisme est un mystère.

Dom Drouet, dans un to autre style, ne dit pas aut chose :

Le bénédictin est essentiellemen un « religieux ». Saint Benoît l été excellemment, puisque sai Grégoire, son biographe, ne trou pour le qualifier que ces mots *Vir Dei*, homme de Dieu; et s fils, pour lui être fidèles, doive vivre sous le regard de Dieu, tenir constamment en sa présenc avec humilité et révérence... aiment vraiment à « perdre le temps » devant Dieu... Il est ver au monastère « chercher Dieu mais il cherche Dieu pour Dieu non pour lui-même... Le moine une action sociale profonde, mais ne la cherche pas.

... Un monastère n'est qu'un m nastère et rien d'autre. Il ne se jamais un institut agronomiqu une école des Beaux-Arts, u usine. Le monastère n'a qu'u définition, c'est une « école du se vice du Seigneur ».

Il est sans doute très légitim de songer à donner aux ouvrie des modèles de foyers de prièr mais ce n'est pas l'affaire des mo nes de s'établir dans les banlieu urbaines; leur idéal, pour êt vécu, demande la solitude, exige séparation du monde... Le rythm trépidant de trop d'usines, l'asse vissement où elles tiennent pauvres humains qu'elles occupe sont incompatibles avec toute monastique...

Ces dernières phrases se pr sentent comme une réponse

rire monastique à une ques-
n qui, de plusieurs côtés, lui
it été posée et jusque dans
omposition de la présente li-
ison de RYTHMES DU MONDE, par
article du P. Henry au titre
nificatif : Pourquoi, dit l'au-
r, ne verrions-nous pas, au
e siècle, des « moines-ou-
rs » ? Renoncer à la clérica-
e ne serait, pour les moines,
revenir à leur condition d'o-
ine. S'adonner au travail des
ins est leur loi première. Seuls
blent vraiment faire question
retrait du monde et la clôture
lus par tous les moines fonda-
rs, et le P. Henry se demande
e passage d'un régime d'écono-
fermée à celui de l'économie
temporaine n'oblige pas à po-
la question en des termes
ifs :

Le parallèle des deux « écono-
ies » — au VI^e et au XX^e siècle
- est assez parlant. Il pourrait être
profondi. On montrerait alors
ut ce qu'il y a d'artificiel dans
rtaines clôtures où, par l'inter-
édiaire du courrier, du téléphone,
s échanges financiers, administra-
fs, commerciaux, voire du journal
de la radio, et demain de la télé-
sion, les religieux ou religieuses
nt en échanges presque constants
ec le dehors. Le mur de clôture
iste pourtant, et la lettre de la
i est respectée.
La question économique n'est
ailleurs pas, on s'en doute, la
ule en jeu du point de vue de la
ôture. Qu'il le veuille ou non, le
onastère est établi en ce monde
non en l'autre. Religieusement,
lturellement, artistiquement... Il
produit incessamment entre le
onastère et le monde avoisinant
phénomène d'osmose où les
oines apportent ce qu'ils ont reli-
eusement de meilleur : l'exemple
de leur vie, le témoignage de leur prière, et où ils profitent aussi de tous les progrès modernes. L'osmose est évidemment accélérée là où l'économie multiplie les échanges, et là où le monastère est plus entouré.

La question est donc de savoir quelle est la forme de clôture qui serait le plus conforme à l'institution monastique d'aujourd'hui. Saint Benoît, encore une fois, avait organisé une économie fermée dans un but de stricte clôture. Jusqu'à quelles limites pourrait-on pousser aujourd'hui l'économie fermée ?

On comprend que devant la gravité d'une telle question, des moines authentiques affirment leurs positions traditionnelles et nous livrent dans les termes forts que nous avons relevés le point de leurs méditations. Ils sont, par vocation, et pour la part essentielle de leur institution, hors du plan des choses qui passent. C'est par là, sans paradoxe, que l'ordre monastique est toujours actuel.

A l'opposé de cette conception, le BULLETIN DES FRATERNITÉS CHARLES DE FOUCAULD (quatrième trimestre 1950) contient une longue lettre du P. Voillaume à ses Petits Frères, lettre datée de « Mar-Elias, près de Damas, 19 juin 1950 ». Il traite des deux objections qui sont faites à la pleine intégration de son genre de vie parmi les états religieux :

A l'établissement d'une vie religieuse dans le prolétariat, on oppose en effet deux principales objections. On dit : il est impossible pour un religieux de travailler parmi les ouvriers comme l'un d'entre eux sans être intégré à la classe ouvrière et sans être de ce

fait amené à participer à un état de lutte de classes que l'Église ne saurait consacrer par sa présence; il serait amené également à embrasser une mentalité teintée de marxisme incompatible avec la foi chrétienne, ou tout au moins obligé à un comportement équivalant à une acceptation pratique des principes communistes. On dit aussi : les conditions matérielles du travail industriel sont telles qu'elles ne sauraient permettre la réalisation d'une vie religieuse authentique. On devine la gravité du problème ainsi soulevé.

Et le Père répond à la première objection en montrant l'exacte solidarité qu'il veut voir adopter par les Petits Frères avec le monde du prolétariat. Les attitudes seront différentes selon qu'il y a injustice ou non.

Nous serons présents à leur cœur (des pauvres travailleurs), nous ne les jugerons pas, nous ne les condamnerons jamais. Jésus seul en a le droit.

... La deuxième objection portait précisément sur la possibilité de transformer la *vie d'un travailleur en la consacrant à Dieu* pour en faire une vie religieuse. Repenser une fois de plus avec vous cette question, Petits Frères, ne nous sera pas inutile : elle est l'essentiel de notre vie.

Les obstacles qui s'opposeraient à faire de la vie d'un pauvre travailleur une vie toute consacrée à Dieu seraient surtout la *fatigue* qu'elle entraîne, qui ne dispose pas l'esprit à l'oraison, et le peu de temps laissé pour la prière par l'horaire du travail. Ce sont des objections de ce genre qui nous sont le plus souvent faites par des religieux d'Ordres contemplatifs, chartreux, trappistes, carmes, et je les comprends, puisque le mouvement de leur vie religieuse en prunte essentiellement le chem de la solitude, de la séparation du silence. C'est par ce chem que leur âme est disposée à u oraison contemplative et à sub une action des dons de l'Espr Saint ordonnée à cette *forme prière*. Celle-ci est surtout conte plation paisible de la beauté et la vérité divine dans la clarté l'amour. Cette forme de prière n puise pas toute prière et elle semble pas être en tout cas hal tuellement celle à laquelle Jés appelle les Petits Frères. Ceux sont voués de par leur état de v à une prière rédemptrice, une vra et authentique prière, mais qui prendra pas en leur âme la mêr forme que l'oraison du religie cloîtré. Elle ne se déroulera p dans le même cadre de vie, et l conditions de son exercice para sent même opposées : c'est dans fatigue, la souffrance, les difficult d'une vie de pauvreté parfois bou culée que doit monter souvent prière des Petits Frères. Et c'est ce qu'il faut bien marquer po nous faire comprendre de ceux q se sentent appelés à une forme d raison davantage centrée sur la co templation paisible et adoratrice Dieu. C'est une telle oraison, si e est généreuse, qui est directeme le moyen principal par lequel s'é primera la vie de charité du moi et du solitaire. C'est pourquoi il légitime que tout dans sa vie s ordonné à cette forme de prière. repos et le calme exigés par u telle oraison entraînent aussi risques que je n'ai pas à rappel ici.

Les Petits Frères de Jésus so appelés, pour leur part, à vivre effort de prière et de foi qui ja lira parfois de la souffrance de le propre vie, mais davantage pe être aussi de la pleine communi à la misère physique et morale ceux qui les entourent.

Cette insertion dans l'human

...loureuse est vraiment liée au ...llissement de leur prière et il ... doit pas être question pour eux ...n dosage en cette matière.

...ans commentaire. Cette lettre ... émouvante de sincérité. Elle est d'une grande beauté. Jaillie d'un très pur élan spirituel, elle respire une immense miséricorde à l'égard de la plus contemporaine des misères humaines, celle du monde du travail.

QUESTIONS SPIRITUELLES CONTEMPORAINES

...asses ouvrières (juin-juillet ...) nous donne, sous la signa... de M. l'abbé Héon et sous le ...e « Éducation de la foi chez ... hommes », de simples notes ...tées sur le papier après une ...nion d'hommes adultes (pré...ée de beaucoup d'autres) rédi... par un aumônier d'Action ...olique, qui n'est ni théolo... professionnel ni psychologue ...fessionnel, mais simplement ...re éducateur ». Il y a beaucoup ...fléchir à partir de ces simples ...s extrêmement suggestives. Il ...it, d'une part, de la structure ...a psychologie humaine et no... ment de ses modes différents ...n les trois âges d'enfance, d'a...escence, de maturité; et, d'au... part, de la vie de foi dans sa ...jonction avec ces âges succes... et dans le passage de celui-ci ...lui-là. L'auteur a « l'impres... que des hommes engagés en ...ne vie ont un christianisme ...nfants ». Il pose la question : ...majorité des hommes adultes ...ils la foi ? Et il se demande si ... très grosse part de responsa...té n'incomberait pas aux édu...urs-nés de la vie de foi qui ...raient jamais envisagé de ... vivre la vie théologale sous un mode d'adultes. Tout cela mériterait d'être profondément pensé.

Les Cahiers universitaires catholiques (octobre 1950) portent le souvenir du P. Angénieux, oratorien, aumônier de la paroisse universitaire, qui a trouvé la mort au mois d'août dernier au cours d'une ascension de la Dibona, dans l'Oisans. Ils annoncent la publication d'un petit volume extrait des cahiers intimes du disparu et en donnent la primeur. On se méfie toujours un peu de ce genre de publications. Il faut reconnaître que les quelques pages cités donnent un son très pur :

> Il est des hommes qui portent en eux un grand amour. Il leur permet de vivre dans un monde étranger et hostile. Mais je crois voir une ombre passer sur leur joie. Si leur amour est à la mesure de quelque grandiose projet, ils y sacrifient des hommes. S'il est à la mesure d'un être élu, ils les oublient. Seul, l'amour de Dieu donne la plénitude sans risquer l'évasion et permet le dépassement des autres sans impliquer le mépris.
>
> ... Vivre dans l'instant et s'y engager profondément, non pour se

perdre avec lui dans le discontinu, mais pour y jalonner l'éternité. En lui, non dans le rêve, réside la vérité de notre amour : sa possibilité toujours neuve d'expression, son objet toujours en attente. En lui réside la paix, en lui se conçoit l'éternité.

Faut-il inscrire à l'actif d'une certaine jeunesse d'aujourd'hui ou au passif d'une certaine Action catholique le témoignage d'un jeune, André Nauges, dans Les mal pensants (novembre 1950, p. 55) qu'il est permis de citer sans adopter toutes ses façons de voir. Il parle de ses camarades à qui

on avait offert à dix ans un Dieu en forme de premier communiant : ils l'avaient accepté parce qu'ils plaçaient alors le sommet de leurs désirs dans l'agréable, et que les cadeaux de première communion sont agréables. Lorsqu'ils cherchèrent à quinze ans l'absolu dans le fanatique et le vigoureux, les curés qui veillaient au « grain » leur proposèrent un Dieu en forme d'Action... catholique. Avec tout ce qu'il comportait de bonne conscience, de vitalité sportive et de générosités apparentes, ce Dieu-là convenait à merveille à des pubères; mais il n'entretenait guère plus de rapports avec le vrai que celui des premiers communiants. Nos nouveaux « militants » se moquaient en effet éperdument que leur action fût catholique, pourvu qu'elle fut action. La foi n'était chez eux que prétexte à conquête. Ils s'étaient engagés « dans la J.E.C. » sans avoir le moindre sens de la réalité divine qu'ils prétendaient servir. Et l'instrument de diffusion de cette réalité leur était si gros, si neuf et si curieux qu'il la leur masquait. Ils ne vivaient d'ailleurs ainsi que le paradoxe le plus étonnant de l'histoire de toutes les Églises qui confondent elles-mêmes sans ces avec l'absolu dont elles se dise l'instrument. Et que l'on y prenn garde : ce n'est pas l'Action cath lique que nous attaquons en moment, mais ce que trop de s fidèles en ont fait. Ce qu'il y av d'effrayant dans le cas des m heureux dont nous vous parlon c'est qu'il leur était d'autant pl difficile d'accéder au Christ qu' croyaient y croire.

A travers tout le discernemen qu'on voudra mettre dans la le ture de cette page, on ne peut p ne pas entendre ce reproche d'a tivisme.

Rivista di vita spirituale (R ma, 1950, n° 4) consacre tout u numéro à la direction spirituell A noter un essai de mise au poi de la question, toujours à no veau posée, du soi-disant devo d'obéissance au directeur. A place de la fameuse « obéissan prudentielle » proposée par que ques-uns, la Revue demande, l'appui d'un article d'un de s collaborateurs, s'il ne serait p opportun de parler d'une simp « docilité » avec ce que ce mot i plique de souplesse, d'autant qu à la différence de l'obéissance, el est une vertu de l'intelligence non de la volonté. La directi spirituelle étant éminemment l'ordre du conseil, et jamai comme telle, du précepte, aimera constater cet assoupliss ment de notions que les tem modernes avaient durcies.

Le numéro s'achève sur de bo éléments d'une bibliographie d questions afférant à la directi spirituelle.

Les Cahiers Sainte-Jehanne (oct 1950) entreprennent de s'éveiller de notre torpeur.

Rien ne mesure mieux la décadence de notre pensée chrétienne que l'indifférence où nous laissent les pages ardentes de saint Paul. Elles nous demeurent étrangères. Nous les comprenons à peine. Elles n'éveillent en nous aucun écho profond.

Nous nous endormons dans un christianisme moralisant et dévot, spiritualisé, mais sans intelligence du mystère. L'immense drame dont parlait saint Paul, dont le monde vivait, dans l'ivresse ou la colère, dans les chants ou dans le sang, a tressaillir pendant deux siècles, ce n'est pour nous qu'un jeu où dialoguent des acteurs aussi respectables, mais aussi lointains que ceux de Sophocle. A peine ont-ils de notre part l'attention déférente que l'on garde aux ancêtres. *Nous sommes hors du coup.*

Pour Paul, brusquement arraché à la fausse paix juive, terrassé, puis emporté comme dans une bourrasque par le Christ, le formidable affrontement où vont s'écrouler à la fois le Temple et l'Alliance forclose, et le Panthéon avec toutes les idoles païennes, pour Paul, ce sont des géants et nullement mythiques qui se livrent le combat...

La Revue diocésaine de Tournai (novembre 1950) donne le texte d'une déclaration des évêques de Belgique, 15 juillet 1950, consécutive aux récentes décisions romaines reconnaissant aux congrégations mariales la qualité d'Action catholique. Il s'agissait dès lors de synchroniser ceci et cela. Cette affaire ne va guère simplifier la tâche des penseurs qui cherchent à mettre au clair la théologie d'une institution aussi mouvante que l'Action catholique contemporaine.

J. B.

Les Livres

LA PAROLE DE DIEU

Abbé Cazelles : *Le Deutéronome.* Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1950; 144 pp.; 260 fr.

Le Deutéronome est certainement l'un des livres les plus importants de la Bible. Avec Isaïe et Jérémie, il compte parmi ceux qui ont le plus d'influence sur Israël. Constamment, le peuple hébreu reprendra le texte, le méditera et en saisira la portée spirituelle. Il comprendra qu'oublier Dieu et sa loi, c'est ouvrir la porte aux malheurs, que lui répondre avec fidélité, c'est se mettre dans sa « main » (puissance) et sous son « regard » (Providence).

Grâce à sa formation juridique et à sa connaissance approfondie des langues sémitiques, M. Cazelles était bien préparé pour traduire et annoter le *Deutéronome*. Pour s'en rendre compte, il suffit de lire par exemple le chapitre XIV sur les animaux purs et impurs, ou le chapitre XXII sur les prescriptions diverses. Nous n'étions guère accoutumés jusque-là à trouver autant de précision pour rendre l'hébreu, et à rencontrer des annotations aussi éclairantes, qui permettent à quiconque de comprendre le texte.

Cette compréhension du texte encore favorisée par une introd tion suffisamment développée. que M. Cazelles met surtout en lief, c'est *la doctrine du Deut nome*. C'est elle, en effet, qui cor tue le fil conducteur du livre, — ce fil conducteur est bien utile. fait, en ouvrant *Le Deutéronome* lecteur a l'impression d'entrer d un « maquis » de lois, de discc et de récits historiques; aucune l que, aucune structure visible n paraît au premier regard. Il découvrir ce qui fait le lien du l tout entier. M. Cazelles nous y en nous montrant que *c'est Die* surtout *Dieu-Providence et mis corde*. Un choix a été fait parmi peuples de la terre. — Israël a élu. — Il est devenu le peuple a de Dieu. — Dieu est avec lui prend ses intérêts. A travers tout *Deutéronome*, on sent la bienveill divine pour Israël. C'est le D Charité que nous rencontrons (ch. 10-12) et que Jérémie mettra core davantage en relief.

Bienveillance divine, c'est mais non sans condition. Dieu e fidélité de la part de son peuple, non il y aura rupture d'amitié. P éviter cette rupture, l'auteur c

ce par tracer aux Hébreux une
e à suivre. C'est l'ensemble de
t de coutumes, qui vont cons-
r une sorte de haie protectrice
re la séduction des cultes païens.
s comprenons dès lors pourquoi
ivre porte le nom de *Deutéro-*
e, ou seconde loi, la première
le Décalogue. L'auteur lance
ite un « vibrant appel à vivre
Dieu ». Il le fait avec une élo-
ce persuasive, dans une phraséo-
chaleureuse, qui va devenir un
ère spécifique de cette grande
spirituelle et littéraire que sera
le deutéronomique. A ce sujet,
Cazelles recommande la lecture
chapitre 6. Ce chapitre est en
un modèle du genre.

Deutéronome n'est pas pour au-
une œuvre composée d'un seul
M. Cazelles a soin de le souli-
. De nombreuses solutions ont
été proposées pour expliquer la
position du livre. M. Cazelles en
ose une autre, qui a le mérite
maintenir le rôle essentiel de
e dans cette œuvre de rédaction,
montrer les adaptations succes-
qui ont été faites, parce que
ssitées par des problèmes nou-
x. L'une de ces adaptations eut
doute une importance plus
de que les autres, ce fut celle de
l. M. Cazelles parle à ce sujet
e « seconde édition ». L'expres-
est heureuse et elle paraît très
e. Mais, bien qu'il s'agisse d'a-
tions, la religion et l'esprit du
restent foncièrement mosaïques.
ce qui fait son unité.

lecture de ce livre est faite pour
redonner le sens de Dieu, de ce
qui aime les hommes, le « bon
». Le grand danger que courait
uple hébreu, c'était d'oublier
Dieu et d'aller ailleurs pour y
er le salut. N'en est-il pas ainsi
os jours ? L'auteur du *Deutéro-*
e veut que nous rétablissions nos
ions avec Dieu : *Écoute, Israël,*
é, *notre Dieu, est le seul Dieu.*
imeras Yahvé, ton Dieu, de tout
cœur, de toute ton âme et de
toute ta force (Deut., 6, 4-5) et il veut que ces paroles demeurent en nous. *Que ces paroles que je te dicte aujourd'hui restent gravées dans ton cœur* (Deut., 6, 6).

J. Brunon.

Le Livre de la Sagesse, trad. par le chan. E. Osty. Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1950; 120 pp.; 210 fr.

Entre l'Ancien et le Nouveau Testament, le *Livre de la Sagesse* tient une place exceptionnelle dans la Bible. C'est le premier essai d'apologétique juive à l'intention des Grecs. Dans la préface de sa traduction, l'auteur dégage avec maîtrise le contenu du livre et son enseignement. Il tient pour l'intégrité de l'œuvre, son origine judéo-alexandrine et en fixe la publication aux environs de 50 avant Jésus-Christ. Il en analyse la doctrine et définit les rapports entre sagesse hébraïque et philosophie grecque.

En enseignant l'immortalité de l'âme, l'auteur de la *Sagesse* a-t-il fait faire un progrès au vocabulaire de la révélation ? Peut-être. Mais non à son essence. La doctrine platonicienne reste très inférieure, de portée et de sens, au dogme biblique de la résurrection de la chair. Le dualisme âme-corps n'existe pas dans l'Ancien et le Nouveau Testament. La pensée contemporaine tend à rejoindre le réalisme juif et à voir de nouveau dans l'âme et le corps les deux aspects indissociables d'une créature individuelle et unique. Un retour à la Bible permettra probablement à la théologie de se dégager d'un héritage grec qui l'alourdit.

La traduction du chanoine Osty est excellente, comme celles qu'il a données du Nouveau Testament. Elle est l'œuvre d'un helléniste magistral. L'annotation très complète vaut un commentaire. On regrettera incidemment que page 42 note *d*, la forme d'une phrase puisse laisser croire

que l'auteur attribue à Isaïe le chapitre 51 de son livre.

J. S.

L'Évangile selon saint Matthieu, trad. par le R. P. Benoît, O.P. Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1950; 176 pp.; 310 fr.

Les risques que doivent courir les traducteurs des Évangiles sont grands. Transcrire trop littéralement les araméismes transparents dans le grec de Matthieu n'aboutirait qu'à une traduction dans un français trop approximatif et souvent incorrect. En revanche, traduire en français académique un écrit populaire risquerait de faire perdre à l'Évangile toute verdeur et tout mordant. Transposer les réalités de jadis en réalités d'aujourd'hui pourrait amener le traducteur à commettre des fautes de goût et des anachronismes, mais renoncer à cet effort d'adaptation équivaudrait à abdiquer devant la tâche. Évitant ces différents écueils, le P. Benoît nous a donné une traduction toute neuve et qui fait l'impression d'une découverte. Il s'est dégagé de certaines routines : *Raca* devient *crétin* ! *Scandale* est traduit par *obstacle*. On rencontre dans son texte des mots et des expressions tels que : *le sou, cambrioleur, évacues, gamin, mon brave*. Les gens de Nazareth parlent de *la nommée Marie*. Je regrette seulement que *passereau* de 10, 29, n'ait pas été traduit par le joli nom français du moineau.

Il n'existe peut-être pas d'exposé aussi clair et aussi nuancé du problème synoptique que la préface dont le P. Benoît a fait précéder sa traduction. Il s'agit bien là d'une leçon magistrale de critique et d'exégèse, dont les conclusions se détachent bien : l'apôtre Matthieu « ne saurait être l'auteur du texte grec, dans son dernier état de rédaction, tel qu'il nous est parvenu ». Il a composé son Évangile araméen vers 40-50. L'ultime réviseur inspiré de la traduction grecque a mené à bien sa tâche entre 6 et 70.

Les caractères originaux du premi des synoptiques sont soulignés av un remarquable bonheur d'expre sion : « Drame en sept actes, sur venue du royaume des cieux », do l'état de la communauté judéo-chr tienne a influencé certains détails d rédaction. On aboutit à un tableau d la mission de Jésus, fidèle, mais pa tiel et que viendront heureusemen compléter Marc par sa sobriété, la v intense de ses croquis et le courai paulinien qui les traverse, Luc p son charme, son art de la narration sa compassion franciscaine.

Ce qui retiendra surtout l'attentio c'est la nouvelle interprétation prop sée dans les notes du P. Benoît d discours eschatologique (Matth., 2 25). Entre l'erreur de J. Weiss et Loisy, qui consistait à ramener l'É vangile à n'être qu'une prédicatio de la fin du monde et les subterfu ges d'une apologétique qui s'obstina à nier l'évidence, le P. Benoît, par s notes, propose la vraie solution : to le discours est relatif à la fin de Jéru salem. Mais cette fin clôt l'Ancien Alliance et ouvre les temps eschatol giques. C'est tout l'apport de l'Ap calyptique à la révélation qui dev être repensé par les théologiens.

J. S.

D. BUZY : *Le Cantique des cantique* traduit et commenté. Letouzey Ané, Paris, 1950; 230 pp.; 250 f

Voici, édité à part, le commentai que le P. Buzy a publié en 1934 a tome VI de la Bible Pirot. Le tex en est disposé autrement : la Vu gate et la traduction faite sur l'h breu sont cette fois divisées en se tions suivies de leur commentair L'introduction fait rapidement point parmi les nombreuses hypoth ses et explications proposées. Le *Ca tique*, dont l'auteur inconnu viva sans doute au IVe siècle avant not ère, n'est ni une allégorie historiqu

ographique, ni un drame, mais
cueil de sept poèmes nuptiaux,
dialogues et quatre monologues
'cuir compte de quelques cou-
adventices), qui traitent sept
thème de la contemplation des-
ve s'achevant dans la possession.
el est le sens de ces poèmes ?
. Buzy est là-dessus très affirma-
Sans doute le ton est celui de
ur profane » (p. 85), mais il
agit à aucun degré d'un amour
in, ni, cela va de soi, d'un
ir sensuel et grossier, ni même
amour noble et digne de figurer
ur suprême, celui de Dieu
son peuple. « Le caractère exclu-
ient sacré de ces poèmes »
5) ne les rapporte à rien d'autre
l'union de Iahvé et d'Israël sous
étaphore de l'union conjugale,
te fois reprise par les prophètes,
ssi, suivant le sens plénier (lit-
, toujours), à l'union du Christ
son Église, particularisée vo-
ers dans la Vierge Marie ou
l'âme chrétienne. Quant aux
historiques ou géographiques,
orment « une nomenclature d'i-
ou de rêve » (p. 124), ils ne sont
ue pour créer une ambiance de
sie pure » (pp. 27-28, etc.). Cer-
est permis, sans être impie, d'ê-
oins absolu. Cela ne serait point
injure à Dieu que de croire que
ur n'a pas pensé uniquement à
et qu'un poème décrivant l'a-
de deux jeunes époux a pu
inséré dans le canon pour son
ide à évoquer l'amour jaloux
ieu et d'Israël.

oi qu'il en soit, que ce soit là
ns littéral exclusif, comme le
le P. Buzy, ou seulement un
spirituel, on aimera lire cette
ction soignée et coulante, et on
profit du commentaire. Non
ment on s'y reportera pour éclai-
ertains passages très connus et
ndant obscurs, ceux par exem-
u'utilise la liturgie, mais on ne
dra pas une lecture suivie. De
temps les âmes contemplatives
gard pur se sont enchantées de ces images hardies et y ont puisé des leçons de ferveur et de fidélité. Pourquoi les époux chrétiens, avec le même regard pur, n'y trouveraient-ils pas aussi un moyen de surnaturaliser l'intimité de leur foyer ? Mais que les uns et les autres se gardent d'applications purement personnelles, et n'oublient pas de lire en ce poème sacré, avec l'aide du P. Buzy, les prévenances de Dieu pour son peuple choisi et racheté.

L.-M. Dewailly.

J. STEINMANN : *Daniel.* Coll. « Témoins de Dieu. Éd. du Cerf, Paris, 1950; 180 pp.; 220 fr.

Chaque livre de la Bible est écrit par l'Esprit-Saint, et, sous sa motion, par un auteur humain, qui rédige avec son style, son genre littéraire, sa connaissance des événements. Toute la Bible est ainsi inspirée, d'un bout à l'autre, par un seul auteur divin, qui poursuit son dessein, et c'est pourquoi un livre ne s'éclaire pleinement que par référence à toute la Bible. Cependant, chacun des livres de la Bible ayant son auteur humain particulier, vivant à une époque et dans des circonstances données, il est nécessaire pour le comprendre de le replacer dans son contexte historique.

C'est cette double enquête que M. l'abbé Steinmann a faite pour nous, avec une érudition réelle, mais qui reste discrète dans son expression, et qui, de ce fait, n'écrase pas le lecteur profane tout en satisfaisant aussi le connaisseur. Le livre de Daniel, à première vue si étrange, si énigmatique pour le lecteur non averti, prend ainsi, grâce à la science et au talent littéraire de M. l'abbé Steinmann, tout son admirable sens et ouvre des perspectives étonnantes.

Guidé par M. l'abbé Steinmann, nous relisons le livre inspiré, et faisant, il nous découvre les événements historiques mentionnés et l'enseigne-

ment religieux que Dieu nous donne par ce récit. Finalement nous nous apercevons que ce livre est déjà si riche en visions prophétiques que l'Apocalypse de saint Jean, tout naturellement, en reprendra les enseignements pour nous conduire jusqu'à la fin des temps.

Ce petit chef-d'œuvre de l'abbé Steinmann, qui nous a accoutumés déjà à son intelligence des Livres saints, est digne de recevoir la plus large audience.

A. Evette.

J. STEINMANN : *Le prophète Isaïe, sa vie, son œuvre et son temps.* Éd. du Cerf, Paris, 1950; 381 pp.; 530 fr.

Le livre de M. Steinmann sur Isaïe se place résolument sur un plan historique. Il se propose d'étudier l'époque, l'action religieuse et politique, l'influence posthume de son héros. Aussi laisse-t-il de côté *le livre de la consolation d'Israël* (ch. 40-66), écrit lors de l'exil ou plus tard encore pour certains passages, et se limite-t-il aux ch. 1-39, dont la majeure partie est constituée par l'héritage littéraire du grand prophète.

M. Steinmann commence par situer brièvement son personnage dans le cadre national et spirituel : il rappelle les conditions politiques et sociales du temps et évoque les prédécesseurs immédiats dans la prédication prophétique, Amos avec son désir passionné de justice envers les petits, Osée avec son mépris des idoles et son amour tendre pour Iahweh.

Nous parcourons alors les oracles d'Isaïe, replacés autant que la chose est possible dans un ordre chronologique. Après la traduction d'une section, une paraphrase alerte aide à en saisir le contenu. Il ne s'agit pas d'un commentaire détaillé, selon la suite des chapitres bibliques, et traitant minutieusement des questions de critique textuelle et littéraire, d'interprétation et d'histoire. Tc ce travail est supposé accom M. Steinmann a mis à profit les sultats des meilleures publicati modernes et il se contente d'in quer brièvement en note les aute qu'il suit pour les corrections texte reçu ou la date d'un passa sans exposer à nouveau les opini divergentes et les raisons du ch qu'il a fait. Ce procédé se just entièrement par le caractère de collection « Lectio divina ».

Tout l'effort de M. Steinmann allé à une reconstruction historiq qui est le trait le plus caractéri que et le plus heureux de son vrage. Cette manière de faire co porte évidemment une part de c jectures, mais elle a l'avantage nous donner une image très vivan Nous voyons la pensée du proph se former au cours des événemer sa foi s'exalter devant l'incrédul d'Achaz, son zèle de la justice de la sincérité religieuse pénétrer réforme d'Ezéchias, sa confiance Iahweh, soutenir le roi aux heu du siège de Jérusalem. Pour ache le tableau M. Steinmann a rapp un certain nombre d'oracles de chée, contemporain d'Isaïe.

C'est l'espérance messianique a retenu le plus l'attention M. Steinmann, soit au cours du vre, soit dans un chapitre de synth sur la pensée d'Isaïe. L'oracle célèl annonçant la naissance d'Emman (ch. 7), puis le chant triomphal luant la naissance d'un jeune pri dans la maison de David (9, 1-6) la description de son règne de j tice idéale (11, 1-9) sont rapportés un même événement. Le roi Ach attaqué par ses voisins de Samarie de Damas, menacé dans son trône sa dynastie, est encouragé par prophète à ne pas désespérer. Il çoit, comme signe, malgré son inc dulité, la promesse d'un fils qui n tra bientôt et qui assurera la s cession royale d'une manière dig de son ancêtre David. Bien qu'il n ait pas, dans cette interprétatic

édiction d'une conception vir- miraculeuse, ces prophéties rdent pas toute valeur messia- . Derrière la figure du fils d'A- représentant passager de la dy- , le prophète, plus clairement la foule de ses auditeurs immé- a discerné comme en filigrane gure du Messie. Les promesses à toute la lignée royale dès rigines (2 Sam., 7, 12-16), et aïe renouvelle et enrichit, rece- un accomplissement réel, mais rfait en la personne d'Ezéchias, réaliseront pleinement dans l'a- . Le règne de Dieu commencera avec Emmanuel-Ezéchias, sans ce premier gage de la faveur e exclue, bien au contraire, un meilleur par la suite.

messianisme, ainsi compris, acine solidement dans l'histoire; u d'être un rêve brillant, mais attaches avec l'expérienece vi- du prophète et du peuple, il ait comme le prolongement de e leur espérance nationale avait eilleur. Remarquons, au pas- qu'il ne s'agit pas seulement iscussions d'exégèse que l'on ait abandonner aux spécialistes, s portée pratique aujourd'hui. elle conception du messianisme e répondre seule à l'attitude uelle des vrais apôtres. Quand ilitant jociste, quand un prêtre llant en usine rêvent de la ré- tion de la classe ouvrière, et même temps ils défrichent un p forcément très limité pour autour d'eux un peu de foi et arité, y a-t-il un abîme entre eusité de leur espérance et les les résultats de leur apostolat lien ? Est-ce que, spontanément, 'entrevoient pas le salut du e dans le prolongement de leur apostolique ? Ainsi en allait-il le peuple d'Israël pour l'at- messianique et les objectifs na- x plus rapprochés. On ne ga- ien au point de vue religieux à r reléguer la première dans lendide isolement.

Le sens de la sainteté divine est un des traits majeurs de la religion d'Isaïe. Iahweh, par sa perfection et sa puissance, est infiniment élevé au-dessus de l'homme. Ce qu'il demande, c'est l'adoration et la foi. M. Steinmann a relevé tout cela justement. Mais peut-être le souci de mettre en valeur l'originalité de son héros l'a-t-il conduit à outrer la différence qui le sépare d'Osée ou de Jérémie, comme du *Deutéronome* avec leur religion d'amour (pp. 284-285; cf. des formules plus nuancées, pp. 29 et 178). Bien qu'il n'ait pas demandé explicitement à son peuple d'aimer Dieu, Isaïe lui a pourtant fait grief de ne s'approcher de Dieu que des lèvres, tandis que son cœur restait loin de lui (29, 13). Sans doute l'intention directe du reproche est de blâmer l'hypocrisie ou le formalisme rituel; il n'en reste pas moins qu'en transposant dans le domaine du cœur un terme d'origine liturgique, le prophète a spontanément conçu la religion comme une approche de Dieu et non comme un hommage distant.

Il y a, semble-t-il, une outrance analogue à dire que, dans Isaïe, Iahweh n'est pas montré agissant dans le cœur (p. 284). Sans doute, il n'y a pas chez lui l'alliance nouvelle avec sa loi écrite dans le cœur, comme chez Jérémie (31, 31-34), ni le don d'un cœur nouveau et pur comme chez Ezéchiel (36, 25-27) ou le psalmiste (51, 12). Mais il y a chez lui la conviction que le règne du roi juste s'accompagnera d'une innocence parfaite et de la connaissance de Dieu (11, 9). D'après M. Steinmann, le passage relatif à la paix entre les animaux (11, 6-8) devrait même s'entendre, non pas à la lettre d'un retour à l'harmonie paradisiaque, mais « d'un règne où la nature féroce des hommes de proie cèdera au souffle d'une justice intérieure et divine » (p. 171). Sans insister sur cette interprétation qui paraît forcée, il suffira de rappeler encore le pardon des péchés (1, 18) et la purification intérieure (1, 25), le don d'un

esprit de justice (28, 6), l'enseignement de la sagesse aux égarés (28, 24; 32, 1-5), pour montrer qu'Isaïe a pressenti ce que d'autres prophètes devaient exprimer plus complètement.

Enfin, M. Steinmann, dans les derniers chapitres de son livre, nous montre la collection des oracles du prophète ou des souvenirs relatifs à ses interventions entrant dans la tradition de son peuple et constituant le noyau autour duquel s'agglomèrent diverses pièces : poèmes sur les peuples étrangers, œuvres de disciples, chants lyriques divers, description eschatologique postérieure à l'exil que l'on a pu appeler l'*Apocalypse d'Isaïe* (ch. 24-27), plus modestement quelques titres ou gloses explicatives insérés dans les textes authentiques. Tout ceci sans parler de l'œuvre de longue haleine qu'est *le livre de la consolation d'Israël*.

Sans doute, il reste toujours une part de conjecture dans le travail de discernement d'authenticité littéraire. Mais à condition de ne pas transformer en certitude la vraisemblance, plus ou moins grande suivant les cas, des résultats obtenus, il n'y a pas d'objection de principe contre ces essais de critique historique. Bien loin qu'il y ait là un attentat impie comparable au supplice de la scie que, d'après la légende, le roi Manassé aurait fait subir au conseiller de son père, il faut y voir plutôt une juste compréhension du rôle de la Tradition dans la transmission et l'interprétation de l'Écriture. Comme le rappelle M. Steinmann, l'Écriture ne nous conserve pas seulement la parole de quelques inspirés isolés, mais une foule nombreuse y fait entendre sa voix plus ou moins distinctement. Le livre d'Isaïe n'est pas une lettre morte, c'est un message vivant qui n'a cessé de s'amplifier durant plusieurs siècles. Un catholique, pour qui une prédication vivante doit redire et interpréter l'Écriture inspirée, n'a pas à se scandaliser, loin de là, que Dieu ait parlé à peuple selon la même loi, et que criture inspirée ait incorporée à propre substance toute une cou de tradition.

On ne peut que souhaiter M. Steinmann de trouver un la cercle de lecteurs à qui il fera goû le message du grand prophète.

A.-M. DUBARL

DANIEL-ROPS et R. TAMISIER : *Bible, livre d'histoire*. Collect « Textes pour l'histoire sacrée ». brairie Arthème Fayard, 1950; vol. de 612 pp.; 750 fr.

Cet ouvrage est excellent et acc plit fort bien son dessein : me centre les mains du lecteur tout l sentiel des textes de la Bible qui j mettent de reconstituer l'histoire peuple élu. Les textes présentés s nombreux, choisis et ordonnés a art. Regrettons toutefois qu'il ait pas en fin d'ouvrage une liste textes cités.

La traduction, qui a été faite l'abbé Tamisier, professeur au gr séminaire de Rodez, est bonne e lit agréablement. Elle est fidèle n'a plus cependant le caractère peu archaïque qu'elle avait en dans Crampon. Elle est digne d appréciée par un lecteur moder Le fil conducteur qui relie ces te entre eux est fourni par de brefs sumés rédigés par Daniel-Rops; sont sobres, clairs, et contribuent gnifiquement à reconstituer la gra fresque d'histoire religieuse que textes viennent illustrer à propos. livre est précédé d'une introduc de Daniel-Rops qui montre pourq la Bible est un livre d'histoire.

Cet ouvrage constitue, à n'en douter, un excellent guide pour ceux qui, ouvrant la Bible, se déc ragent faute d'un introducteur. chrétiens, aujourd'hui si désireux reprendre la lecture du livre saint qui n'ont pas toujours les connais

ni le temps nécessaires, ont déjà mais une voie ouverte.
éditeur annonce un second titre araître dans la même collection : *Bible, livre de prière*. Si ce second rage est de la qualité du premier, formeront à eux deux un ensemble tout à fait remarquable et de la as grande utilité.

V. V.

UX CURÉS DE FRANCE : *La grande Nouvelle qui vous apporte le bonheur*. Ligue catholique de l'Évangile, 2, rue de la Planche, Paris-7e, 1949; 205 pp., 12 hélios, 5 cartes, couverture en quatre couleurs; 100 fr.

Le but de ce volume est de présenter un texte français d'Évangile qui soit à la portée des masses ouvrières et paysannes. Il comprend, coupé d'excellents commentaires, le récit des Évangiles groupés en un seul, les premiers chapitres des Actes et quelques textes des Épîtres, le tout divisé en chapitres aux titres « accrochants ». La langue est claire et compréhensible pour tous, tout en restant digne : les notes donnent d'une façon très heureuse les explications historiques et dogmatiques nécessaires à l'intelligence du texte. L'ensemble contribuera à mettre les âmes les plus simples en contact avec le Christ comme avec quelqu'un de vivant et de proche. Il y a là un commencement de réussite plus qu'ordinaire. Les auteurs auraient pu cependant vivre plus fidèlement parfois le texte même des Évangiles; le récit y aurait encore beaucoup gagné en force, en beauté et en valeur. La présentation, moderne et assez attrayante dans l'ensemble, pourrait être plus soignée. Les défauts devront et pourront facilement être corrigés dans les éditions ultérieures, que nous souhaitons très nombreuses à un tel ouvrage, dont le bon marché facilitera d'ailleurs la large diffusion.

J. P.

A.-G. HÉBERT : *Le Trône de David*. Coll. « Les Religions ». Aubier, Paris, 1950; 246 pp.

Le but de cet ouvrage est tout à fait louable. Il consiste à rechercher l'une des idées centrales de l'Ancien Testament pour y rattacher d'autres thèmes qui apparaissent çà et là dans les livres inspirés. L'auteur a choisi comme centre de son enquête Jérusalem, capitale de Juda, et la dynastie messianique de David. Il y a rattaché une étude sur la mission d'Israël à l'égard des païens, sur la portée de la Tôra, sur le salut et le rôle du Messie attendu. Cela eût pu être un très grand livre, mais c'est un livre manqué.

D'abord, l'auteur, comme beaucoup d'Anglais, ne sait pas composer. Les idées se juxtaposent dans un désordre pénible. Les détails sont parfois exagérés et certaines articulations essentielles de la preuve sont absentes. Les références renvoient à des commentaires de second ordre. Bien souvent, le ton tranchant des affirmations tient lieu d'argument.

Autre défaut plus grave : l'auteur cite à longueur de pages des textes de l'Ancien Testament, sans tenir aucun compte des dates et des auteurs de ces textes : tous sont mis sur le même plan. Ce défaut commun à presque tous les ouvrages protestants conservateurs anglais ou américains est particulièrement irritant. On parcourt en zigzag la durée d'Israël en rassemblant les morceaux épars d'un puzzle, sans aucun souci d'une interprétation mesurée et prudente de l'évolution de la révélation.

Hébert a bien vu que la tâche de la théologie biblique consistait à articuler l'un sur l'autre l'Ancien et le Nouveau Testament. Il s'est trompé quand, en s'appuyant sur la théologie du protestantisme conservateur relative à l'inspiration, il a négligé les résultats de la critique. Il faut montrer aujourd'hui qu'en partant de l'idée plus exacte qu'on peut se faire des dogmes de l'ancien Israël,

là fidélité du Nouveau Testament à l'Ancien apparaît plus manifeste et le dépassement plus majestueux et plus imprévisible.

Si la méthode de Hébert faisait école, elle risquerait de retarder un peu plus la maturation du splendide renouveau paléo-testamentaire qu est l'une des meilleures promesses d catholicisme français d'aujourd'hui.

J. S.

LITURGIE

RR. PP. HUGUENY et ROGUET : *Le Bréviaire romain, latin et français.* Éd. Labergerie, Paris, 1950; 1 vol. relié et 29 fascicules, 8000 pp. environ; 12.600 à 16.800 fr.

Commencée depuis bientôt un an, par fascicules séparés, voici maintenant terminée la réédition du *Bréviaire romain, latin-français* du regretté P. Hugueny. Le P. Roguet a assumé la tâche de révision et de retraduction.

Par rapport à l'édition de 1934, épuisée, on doit noter quelques changements.

L'éditeur, sollicité de divers côtés, a adopté le nouveau Psautier. D'aucuns s'en réjouiront, d'autres ne se consoleront pas de devoir abandonner la vieille langue latine des premières traductions de la Bible. Les partis à cet égard demeurent sur leur position. Nous n'avons pas à revenir sur ce problème qui a donné lieu ces derniers temps à de si belles études critiques — telles, par exemple, celle de Mlle Christine Mohrman, professeur à Nimègue.

Un autre changement, qui représente une amélioration incontestable, est dans la disposition des deux textes latin et français. Ceux-ci ne sont plus sur deux pages, mais sur une seule, partagée en deux colonnes. L'œil peut ainsi aisément, sans tension, suivre le français pendant la récitation en latin.

Le P. Roguet a également ajouté des notes discrètes, ici et là, en bas de pages, spécialement pour les psaumes. Ces notes indiquent pourquoi l'Église a choisi tel psaume pour telle fête, en quel sens il faut chaque fois l'entendre avec elle. D'une façon générale, en ce qui concerne les titres, sous-titres, traductions et commentaires, il faut noter un changement et une amélioration sensibles par rapport à l'ouvrage de 1934. Chacune des deux éditions porte bien d'ailleurs la marque de son époque. L'ancienne était encore tributaire de l'exégèse littérale et un peu froide du début du siècle. Cette exégèse, aussi nécessaire qu'elle ait été d'abord, ne rendait pas d'elle-même aux pages sacrées la saveur religieuse dont la prière a tant besoin. Les prolongements du mouvement biblique confronté depuis les années 1940 avec les mouvements patristiques et liturgiques, ont permis de retrouver en ces vénérables pages leur marque « ecclésiastique ». La liturgie nous livre le dernier secret de ces textes qui ne se laissent entièrement comprendre que lorsque l'on se met avec elle en plein cœur de la tradition de l'Église priante.

Fort de toutes ces richesses, naguère encore inexploitées, le Bréviaire « Hugueny-Roguet » devient un ami, un vrai livre spirituel, que l'on prend avec goût, que l'on reprend après l'office pour y prolonger

méditation. Point n'est besoin avec tel livre de chercher un autre ice pour satisfaire sa piété. outons enfin que le fascicule du *plément*, le vingt-neuvième, est plètement renouvelé. Au lieu c traduction sèche et difficile à prendre, des interminables « ru- ues », nous avons une excellente n, très complète, de M. l'abbé ippeau, sur l'histoire de l'office, ontenu des livres liturgiques, le put des fêtes, les règles d'office, Ce sont les rubriques mises cette à la portée de tous. Le P. Ro- y a ajouté son article, *Pour une ation savoureuse de l'Office*, paru *La Maison-Dieu*.

il fallait faire quelques reproches Bréviaire, nous signalerions deux uts, mais ce sont de ceux, hélas, est impossible d'éviter en pareil : l'encombrement et le prix — tous les deux, sont déjà réduits minimum. (Le prix même est blement inférieur à celui d'un iaire ordinaire.) Un tel ouvrage malheureusement pas à la por- de toutes les bourses et encore s de celles des congrégations. coup de celles-ci hésiteront avant e procurer à leurs membres ! re faut-il ajouter cependant que éviaire remplace bien des livres. « un recueil de méditations, es de saints, de poèmes, un com- aire de la sainte Écriture, une logie des Pères de l'Église ».

A.-M. Henry.

pine E. MASURE : *Le Sacrifice Corps mystique* Desclée de uwer, Paris, 1950; 206 pp.; fr.

te une vie de théologien peut- puiser le mystère eucharistique? bien longtemps que M. le cha- Masure ne cesse de le méditer. souvient du *Sacrifice du Chef* . Cette fois, il prend occasion passage de l'Encyclique *Media-* en l'étoffant un peu » (p. 70).

Abordant de nouveau le problème central de l'essence du sacrifice, il cherche une conception de l' « immolation sacramentelle » qui puisse inclure à la fois le mystère du salut et tout son signe eucharistique, celui-ci à la fois comme geste (engagement personnel) et comme rite (pouvant se répéter à volonté). Le signe sacramentel n'est pas seulement la séparation des espèces du pain et du vin, qui représente la mort du Christ par la séparation de son corps et de son sang, ce sont aussi les espèces offertes elles-mêmes, le pain et le vin, dont « la double transsubstantiation assure l'essence et l'existence du sacrifice de l'Eucharistie » (p. 62), en faisant d'eux « deux signes différents et complémentaires » (p. 187) d'un seul et même mystère. Les deux effets de l'Eucharistie, la présence réelle du sacrifice et de sa victime (M. Masure souligne justement que, le sacrifice, c'est toujours la victime sacrifiée autant que l'action de la sacrifier), et les fruits spirituels qui en découlent, sont représentés par le signe total ainsi conçu, qui en assure l'unité : « Immoler la victime, c'est contracter l'alliance, parce que la victime, c'est-à-dire le sacrifice, c'est l'alliance incarnée » (p. 150).

Une deuxième partie plus brève nous ramène à « l'existence » du sacrifice dont on a d'abord défini « l'essence ». On revient ainsi aux textes du Nouveau Testament sur l'institution eucharistique et à la formation ancienne des rites. On est alors tenté de se demander pourquoi ces pages ne figurent pas au début de l'étude. N'est-ce pas dans cette direction qu'il faut chercher la lumière initiale ? Le beau chapitre sur « le mystère antérieur au signe » serait une transition excellente. Et ne serait-ce pas aussi un moyen de penser plus constamment à l'Église ? Le livre en parle moins que son titre ne le faisait espérer.

La pensée de M. Masure n'a cessé de s'enrichir depuis ses travaux anciens. Bien que les discussions aient

été reléguées dans les notes, les laïcs informés auxquels il pense trouveront peut-être qu'il reste encore dans le texte trop de traces de systèmes et de théories. Par contre, les spécialistes trouveront ces allusions trop éloignées des sources. Comment satisfaire tout le monde ? L'ouvrage sera néanmoins utile et profitable à qui le lira simplement, par sa richesse psychologique et doctrinale, par son souci de ramener à l'unité les éléments que distingue l'analyse, de respecter la plénitude du mystère que cette analyse ne saurait épuiser.

Deux détails. Pourquoi Ancien et Nouveau Testament ne prennent-ils jamais de majuscules, même lorsqu'ils désignent les livres saints ? — La digne conclusion de l'ouvrage est à la p. 201; les pp. 202-204 font figure d'appendice (p. 202, bas, lire *sacramentum-et-non-res*).

L.-M. Dewailly.

Benedikt BAUR, O.S.B. : *Werde Licht.* Herder, Fribourg, 1950; 1600 pp. en 3 vol.; 30 DM.

Voici la septième édition de cet ouvrage qui, avec *L'Année du Seigneur*, d'Aemiliana Loehr, O.S.B., constitue incontestablement ce qu'il y a de mieux dans le domaine des « méditations liturgiques ». En France, le livre de l'Abbé de Beuron est cependant moins connu que celui de la moniale de Herstelle, mais il faut souhaiter qu'à son tour il soit traduit et rendu accessible à un large public de langue française. Son originalité, c'est qu'il jaillit d'une âme foncièrement contemplative et que sa simplicité surnaturelle, de très bon aloi, charme tous ceux qui en font leur nourriture spirituelle. Le moine qui en est l'auteur fut longtemps professeur de théologie à Rome avant de devenir Abbé de Beuron. Voilà pourquoi son ouvrage sait allier la pratique à la théorie, et à aucun moment nous n'avons l'impression que la spéculation nous sépare du ré
Ce sont des considérations conform
à l'esprit de la liturgie, des « méd
tations liturgiques » dans le bon se
du mot. Dom Baur a à cœur, non p
de disserter sur des textes, mais
nous rompre le pain de la parc
de Dieu pour tous les jours de l'a
née. Ajoutons que la langue dans
quelle il écrit est limpide et parfai

J. Hild.

PASCHER : *Form und Formenwe
del sakramentaler Feier.* Asch
dorff, Munster in Westfalen, 19
96 pp.

Résumons cette magnifique étu
du professeur Pascher, à qui nous
vons déjà plusieurs ouvrages de
plus haute importance (*Eucharist
Theologie des Kreuzes*). Un prem
chapitre décrit l'institution des sac
ments, notamment celle de l'Euc
ristie, et montre ensuite avec qu
étonnante liberté l'Église a toujo
interprété la forme matérielle de
institutions qui ont le Christ p
auteur et dont le contenu est
immuablement. Très suggestives s
ici les réflexions sur la récente Co
titution apostolique *Sacrament
Ordinis*. A propos du sacrement
pénitence, Pascher fait ressortir
qu'à quel point il y a moyen de
tinguer, sans jamais les séparer, l'
titution du Christ et la pratique
l'Église. La forme sacramentelle
mariage se révèle ensuite d'une
plesse qu'on ne soupçonne gu
Tout cet exposé, très dense, se tro
actuellement illustré et confirmé
certaines interprétations nouvelles
troduites et approuvées dans le Ri
allemand qui vient de paraître (
*lectio rituum ad instar appen
Ritualis Romani pro omnibus
maniae diœcesibus a Sancta Sede
probata.*

Dans un deuxième chapitre,
teur montre comment se justifi
jeu laissé à l'initiative de l'Ég
Car, à regarder de près, ce n'est

ulement le cadre symbolique du
rement qui varie; ce sont les rites
sentiels eux-mêmes qui sont mis
cause. Le problème est fort déli-
, puisque le contenu du sacrement
inséparablement lié aux signes
mboliques et efficaces. Mais, trop
uvent, nous ne voyons dans l'É-
ise qu'une déléguée qui « adminis-
e » le dépôt sacré des institutions
u Christ. Nous ne pensons pas assez
ue c'est vraiment l'Église qui donne
s sacrements et que, dans une cer-
ine mesure, elle entre elle-même
ns le symbolisme efficace. La vo-
nté de l'Église intervient de façon
rmelle. Si la volonté du Christ de-
eure essentielle, elle ne va pourtant
s jusqu'à obliger l'Église à accom-
ir des mômeries. Non, l'Église doit
ramatiser les rites sacramentels.
'où alors une véritable théologie du
rame liturgique, théologie que
a s c h e r esquisse admirablement
p. 37 ss.). En somme, l'Église a
çu la mission d'organiser et d'exé-
ter le jeu sacré des mystères effi-
ces que le Seigneur lui-même a
stitués. Cette mission implique na-
rellement une certaine latitude
interprétation, une certaine liberté
action et de mouvement, mais sans
mais laisser de place à l'arbitraire.
Une troisième partie souligne la
). 37 ss.). En somme, l'Église a
ujours maintenue dans l'apprécia-
n des formes sacramentelles. Il y
des formes valables en soi, réali-
nt les conditions requises, mais
e l'Église n'admet pas; il y en a
utres qu'elle ne permet que dans
s cas d'exception (par exemple la
ssa solitaria). Dans un autre sens,
existe alors des formes parfaites,
i réalisent au maximum le carac-
e dramatique (par exemple le bap-
ne par immersion, la communion
s fidèles au cours de la messe); c'est
s celles-ci que vont toujours les
férences de l'Église (comme il res-
t clairement de l'encyclique *Media-
Dei*).

Enfin, qu'est-ce qui motive la varia-
n dans les formes sacramentelles ?
(ch. 4). Le sens du sacré, ou mieux, le sens du mystère se défend contre toute innovation. Il y a une tradition de la forme rituelle qui est intangible. Le danger de sclérose que comporte cette attitude (authentiquement chrétienne) est résorbé grâce à l'intensité d'une vie liturgique où les rites sacrés restent chevillés aux ressources humaines, toujours jeunes, des temps et des lieux. Dans les cas où il se produit une modification dans les formes sacramentelles, dans leur interprétation concrète, ce n'est jamais la volonté du changement qui s'affirme ni même la raison de commodité (invoquée par le R. P. Doncoeur, *Études*, janvier 1949), mais plutôt un instinct surnaturel d'adaptation à la vie réelle (qui peut être déficiente), ou encore un souci de vérité pastorale. Une sorte d'universalisme chrétien fait que, sans cesse, les formes sacramentelles se rajeunissent sans porter atteinte à la vie dont elles se trouvent prégnantes.

Si, avec le Concile de Trente, ce développement vital semblait arrêté, nous constatons aujourd'hui que sa loi organique ne peut être abolie. Le dynamisme qui créa la liturgie des premiers siècles se manifeste de nouveau, avec une puissance presque inquiétante. Le fond des choses demeure immuable, mais il s'opère une prodigieuse involution vers le nœud des réalités sacramentelles, une involution qui implique alors un ressourcement des forces traditionnelles. A lire l'encyclique *Mediator Dei* on découvre que, de nos jours comme de tous les temps, c'est un motif de pastorale qui reste décisif, *cura animarum suprema lex*. Un double principe joue, sous ce rapport, à travers toute l'histoire des sacrements et de la liturgie, un double principe où la prépondérance revient toujours à celui des pôles qui s'incline davantage vers les intérêts immédiats de la pratique pastorale. D'un côté il y a ainsi la sollicitude maternelle (*materna indulgentia*), qui porte l'Église à faciliter tout ce qui regarde le salut, et,

de l'autre côté, il y a le souci de l'authentique qui détermine toujours le retour aux formes les plus expressives des réalités sacramentelles.

Tout cet essai d'une morphologie des sacrements est du plus vif intérêt tant pour le théologien que pour le liturgiste. Pascher ne veut pas s'engager dans un examen des valeurs, dit-il, mais décrire simplement un phénomène de la vie de l'Église; nous devons cependant conclure que son exposé des faits est tel qu'il vaut toute une apologie du mouvement liturgique contemporain.

J. H.

HAGIOGRAPHIE

A. COMBES, L.-J. LEFÈVRE, M.-M. PHILIPON, E. CATTA, Mgr G. MARTIN, GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, V. ARTUD, G. VENZAC, A. NOCHÉ, M. CORDOVANI : *La petite sainte Thérèse de Maxence van der Meersch devant la critique et devant les textes.* Éd. Saint-Paul, Paris, 1950; 562 pp.

La cause est entendue : M. van der Meersch a écrit, avec une déconcertante désinvolture à l'égard de ses sources, une biographie de sainte Thérèse qui n'est qu'histoire romancée. Le pis est que la méprise historique se double d'une méprise doctrinale : tout l'ouvrage est gâché par une absurde dissociation opérée entre perfection et sainteté. Dieu ne nous demanderait pas d'échapper à notre perversité, mais de la reconnaître, et Thérèse de Lisieux n'aurait tant d'éclat que pour avoir toléré sans révolte et offert à Dieu sans amertume ses efforts inutiles et son immense échec. « Ce qu'elle était voici vingt ans, ce qu'était le bambin entêté, orgueilleux, trop tendu, trop sensible, de la vieille maison des Buissonnets, Thérèse l'est restée. Rien n'est mort en elle. » Ainsi parler, c'est aller contre les affirmations explicites de la carmélite et n'avoir point perçu qu'ayant conscience toujours plus vive de son propre néant et de sa pauvreté spirituelle, puisqu'elle n'est rien par elle-même, Thérèse se sait, dans le même moment, d'autant plus riche de tous les dons de Dieu. Il fallait donc dénoncer les méprises du romancier. C'est chose faite. Un seul doute subsiste. Fallait-il le faire en cinq cent soixante-deux pages ?

Dresser contre un roman qui n'est plus d'actualité un ouvrage pesant, composé de critiques souvent acerbes et qui vont se répétant sans cesse, apparaîtra à nombre de lecteurs comme un procédé inefficace et, disons le mot, peu élégant. Je sais bien que l'enjeu valait qu'on prît les choses au sérieux, qu'il y a dans ce volume de belles pages (je songe surtout à l'étude critique du P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, si noble de contenu et de ton), que le travail du P. A. Noché, qui tient la moitié du livre et s'appuie sur les *Actes du procès* et des rapports oraux, offre un intérêt certain. On se défend mal pourtant de penser qu'une critique de van der Meersch, tout en se prévalant des rigueurs de l'histoire, aurait pu se développer en climat plus serein et comporter moins de tableaux synoptiques et de textes parallèles écrasant l'adversaire sous l'évidence de ses fautes. Quant au milieu carmélitain où vécut Thérèse et si calomnié par le romancier, M. l'abbé Combes, à qui l'on doit tant, semble l'a-

voir décrit aussi bien qu'il se pouvait faire (p. 142). Mais ici les historiens ne semblent pas encore avoir le courage de jouer franc jeu. On peut douter d'ailleurs qu'ils parviennent jamais à restituer un climat subtil où devaient se mêler inextricablement la ferveur religieuse, la faiblesse humaine et l'ambiguïté féminine.

J.-A. R.

A. COMBES : *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Contemplation et apostolat.* Bonne Presse, Paris, 1950; 309 pp.

Voici un recueil de conférences faites aux séminaristes du séminaire de la Mission de France et dont l'importance dépasse assurément l'occasion qui les fit naître. Passant rapidement sur l'enfance de sainte Thérèse et tout ce qui serait d'ordre narratif, il s'attarde aux thèmes essentiels de la doctrine thérésienne. Cet exposé, sinon exhaustif, à tout le moins substantiel, du message de Lisieux est fort beau. Rien n'invite davantage à prendre au sérieux les écrits de la petite sainte, à en apprécier la densité spirituelle et à ruiner le préjugé qui tiendrait Thérèse comme sainte de second rang au regard de la grande Thérèse d'Avila. M. l'abbé Combes a le talent d'une fidélité scrupuleuse aux données de l'histoire, d'une attention rigoureuse, qui ne va pas sans raideur, mais qui mène à poser, il faut bien le reconnaître, des problèmes encore inaperçus; ainsi celui de la discontinuité entre la doctrine thérésienne et l'esprit bérullien dont les Carmels de France auraient vécu.

Je retiens surtout de ce livre les beaux chapitres montrant le progrès imprévisible et foudroyant des dernières grâces mystiques : offrande à l'amour miséricordieux (9 juin 1895); découverte de la vocation : être, dans le cœur de l'Église, l'amour (avant septembre 1896); révélation de la nature théologale de la charité fraternelle (premiers mois de 1897); justification, à la lumière du recouvrement au temple, des épreuves intérieures (31 mai 1897). Nul dévot ne lira ces pages avec indifférence et sans y asseoir ses propres convictions. Faudrait-il exprimer quelques hésitations ? La place faite à l'enfance spirituelle semble bien modeste. Quelques formules touchant le redoutable mystère de la prédestination laissent perplexe (p. 170). Thérèse a découvert sa vocation : être, dans le cœur de l'Église, sa mère, l'amour, spécialité si haute, dirions-nous, qu'elle lui vaut d'être *tout*. A moins que l'histoire ne s'inscrive en faux, il nous semble qu'il faudrait interpréter une intuition si profonde, non seulement en évoquant l'Esprit-Saint qui est l'âme de l'Église, mais la Vierge qui en est le cœur. Ce serait justifier un rapprochement audacieux, souvent ressenti, entre la Vierge pleine de grâce et une petite sainte comblée comme pas une. Remercions M. l'abbé Combes des lumières qu'il nous donne. Nous lirons avec un préjugé hautement favorable le livre qu'il promet sur l'itinéraire spirituel de sainte Thérèse et qui apportera à l'ensemble de ses travaux leur parfait achèvement.

J.-A. R.

Paul CLAUDEL, de l'Académie française : *Sainte Thérèse de Lisieux vous parle.* Gravures sur bois d'après les dessins d'H. de Waroquier. Édité par l'abbaye Notre-Dame-du-Pré, à Lisieux, 1950, 22 pp., 30×22; 1200 et 1800 fr. C. C. P. Paris 7454.73. Quelques exemplaires signés par l'auteur.

L'abbaye Notre-Dame-du-Pré, fondée au début du XI^e siècle, au temps où Guillaume le Conquérant ensemençait de monastères son royaume, a été détruite le 7 juin 1944. Vingt religieuses périrent dans le bombardement. Les quarante autres ne trou-

vèrent d'abord qu'une étable, puis un abri plus solide dont elles sont maintenant menacées d'être expulsées.

Pour les aider à construire leur nouveau monastère, les moniales bénédictines éditent ce beau poème dont Paul Claudel leur cède les droits d'auteur. La typographie, en grands caractères, magnifiquement soignée, est due aux presses de l'imprimerie Coulouma à Paris.

On ne résume pas un poème. A peine peut-on le présenter. Rappelons simplement que c'est à l'abbaye Notre-Dame-du-Pré que Thérèse fut instruite et fit sa première communion. Les bénédictines ne demandent pas de construire une école, mais simplement « qu'on leur permette de continuer leur supplication pour le pays ».

« Pauvres comme on le fut jamais, écrit Claudel, ce n'est pas le moment de chicaner à Dieu ce qui nous reste. »

A.-M. Henry.

NASRI RIZCALLAH : *Charbel Makhlouf*. Éd. Spes, Paris, 1950; 224 pp., 280 fr.

La vie de Youssef Makhlouf pourrait tenir en quelques lignes. Né au village de Békaa-Kafra dans le Nord du Liban, Youssef vécut là jusqu'à ce qu'un jour, pendant qu'il paissait les troupeaux, il fit la connaissance d'un pauvre moine qui traversait la contrée pour aller voir un ermite. Le moine révéla à Youssef la vie monastique. Bientôt après le jeune homme quitte sa famille et entre au monastère de Saint-Maron d'Anaya où il reçoit le nom de Charbel. Ses études théologiques à Kfifane terminées, il est ordonné prêtre (1859). Quelque temps plus tard, il obtint de son Supérieur, après une période d'épreuve, la permission de se retirer seul dans un ermitage de la montagne. C'est là qu'il demeure jusqu'à sa mort, en 1898, pendant la nuit de Noël. C'est alors que sa renommée commence.

Lorsque, au début de ce siècle, on ouvrit sa tombe (il avait été enterré à même la terre), on trouva son corps intact. Il semblait même continuer à vivre : la sueur coulait, et l'odeur était celle d'un vivant. Les constatations ont été faites par des médecins. Les miracles se multipliant d'une façon extraordinaire, et la sueur et le sang continuant à couler tellement qu'ils suintaient à travers le roc de la crypte où il avait été mis, on procéda à une nouvelle exhumation le 25 février dernier. Le corps semblait encore continuer à vivre. Le voile qui couvrait la face du défunt garde l'empreinte de sa figure... comme celui de Véronique. Le 9 août 1950, le tombeau fut ouvert de nouveau et l'on changea les vêtements de Charbel. Son corps fut exposé pendant plusieurs heures. Une marée de pèlerins afflue maintenant de tous côtés, sans interruption vers Anaya. Le P. Voillaume qui y est lui-même allé confiait naguère à un rédacteur de *Témoignage chrétien* (cité dans le livre, pp. 190-191) : « Des dizaines d'autocars, des centaines de voitures particulières amènent à proximité une foule extraordinaire qui m'a fait penser à ces cortèges qui devaient se précipiter, il y a deux mille ans, sur les pas de Notre-Seigneur. Les derniers kilomètres doivent être faits à pied, car le sentier de montagnes est trop étroit... Dans la chapelle, nuit et jour, des centaines de pèlerins se relaient pour prier dans le calme et le recueillement, musulmans et chrétiens confondus. »

Jusqu'à présent, Rome ne s'est pas encore prononcée. Mais les médecins sont là qui font les constatations d'usage chaque fois qu'un miracle se produit. Entre le 22 avril et le 14 août dernier, on comptait trois cent cinquante personnes guéries (trente et un aveugles, trente-sep-

ourds-muets, etc.), dont vingt mu-
mans.

Le présent livre est écrit d'une fa-
on curieuse, un peu dans le style
es reportages de journaux du soir
ar un homme qui confesse à plu-
ieurs reprises avoir été mondain,
ouisseur... et qui a été « retourné »
ar Charbel. Les chapitres suivent les
tapes de la connaissance du pieux
rmite, c'est-à-dire les étapes de son
tonnement, de son admiration, de
conversion. Et c'est en suivant
'auteur que nous apprenons, au
emps même où il l'a appris, qui
tait Charbel Makhlouf. Le récit est
mêlée de quelques morceaux d'élo-
uence à la gloire du Liban, voire
es Cèdres du Liban (pp. 176 ss.).
outes sortes de témoignages, de
hotos (en particulier celle du voile)
mplètent la documentation.

Sans doute, beaucoup seront-ils dé-
ncertés par la présentation. Il n'y
pas cependant de monopole de la
nversion. Avant qu'une autre
vie », plus précise, plus détaillée,
en un sens plus religieuse, nous
soit donnée, pourquoi n'écouterions pas le témoignage de celui qui, ayant aimé « l'argent, les femmes, le luxe », a changé radicalement de conduite parce que désormais il a la foi ?

A.-M. Henry.

P. Martial LEKEUX, O.F.M. : *Le secret de l'apostolat dans la vie de l'abbé Edouard Poppe.* Lettre-préface de S. Exc. Mgr Kerkhofs, évêque de Liége. Desclée de Brouwer, Bruges, 1949; 62 pp.; 18 fr. belges.

Un jeune prêtre inspirateur de la Croisade eucharistique, à la piété toute centrée sur l'hostie et sur la Vierge-Mère, profondément soumis à la hiérarchie ecclésiastique, qui extérieurement réussit bien peu de choses, mais dont la vie intérieure et l'union au Christ exercèrent un apostolat dont les fruits demeurent.

M.-L. T.

LIVRES REÇUS

'Agenda ecclésiastique Mame 1951. Mame, Tours; 125 fr.

NDRÉ (R. et M.-L.) : *Avec Jésus vers le Père.* Illustr. de Edith Giuliani. Éd. Robert, Lyon, 1950; 80 pp.

UBERT (Roger) : *Le problème de l'acte de foi.* Publications Universitaires de Louvain, 1950; 2e éd. revue et corrigée; 800 pp.

OUYER (Louis) : *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Église catholique.* Éd. de Chevetogne, Duculot, Gembloux, Belgique, 1950; 40 pp.

ONGAR (Yves, O.P.) : *Vraie et fausse Réforme dans l'Église.* Coll. « Unam Sanctam ». Éd. du Cerf, Paris, 1950; 650 pp.; 950 fr.

ORDONNIER (chan.) : *Le Cardinal Amette, archevêque de Paris,* t. II. Éd. du Mortainais, 1950; 322 pp.

ORDONNIER (chan.) : *Mgr Fuzet, archevêque de Rouen,* t. II. Beauchesne, Paris, 1950; 380 pp.

ANIEL-ROPS : *De l'amour humain dans la Bible.* Éd. Le Roux, Strasbourg-Paris, 1950; 1 vol. cart. illustr., 90 pp.; 420 fr.

ANIEL-ROPS : *Gestes et textes des Apôtres.* Trad. et notes par F. Amiot. Librairie Arthème Fayard, Paris, 1950; 600 pp.; 750 fr.

DANIEL-ROPS : *Légende dorée de mes filleuls.* Éd. La Colombe; illustr. de Monique DE LA GRANDIÈRE; 230 fr.

DANIEL-ROPS : *Pascal et notre cœur.* Éd. F.-X. Le Roux, Strasbourg-Paris, 1950; 80 pp., 16 photos; 375 fr., luxe, 500 fr.

FARRER (Austin) : *The glass of vision.* Dacre Press Westminster; 1 vol. relié, 150 pp.; 12/6.

GRENTE (Mgr) : *Œuvres, Oratoires et pastorales,* t. IX. Beauchesne, Paris, 1950; 312 pp.

HONORÉ (Hippolyte) : *Cinq minutes avec le bonheur.* Éd. Salvator, Mulhouse, 1950; 180 pp.; 225 fr.

LALOUP (Jean) et NELIS (Jean) : *Communauté des hommes. Initiation à l'Humanisme social.* Casterman, Paris, 1950; 330 pp.

MAC GREGOR (Geddes) : *Aesthetic experience of religion.* Mac Millan, London; 1 vol. rel., 265 pp.; 15 s.

MADAULE (J.), LUC (B.), GAILLARD (G.), BRANTHOMME (abbé) : *Pèlerins comme nos pères.* Préface de Mgr RODHAIN. Illustr. de Jean BOULIARD. Éd. de la Tourelle, Paris, 1950; 175 pp.

MARTINDALE (C. C.) : *The message of Fatima.* Burns Oates, London, 1950; 1 vol. relié, 183 pp.; 10/6.

MEYER (A.) : *Notre bonne souffrance.* Salvator-Casterman, 1950; 212 pp.; 240 fr.

MILLY (Urbain) : *Les Heures grises.* Salvator, Mulhouse, 1950; 128 pp.; 165 fr.

MILLY (Urbain) : *Regards sur la vie.* Salvator, Mulhouse, 1950; 128 pp.; 165 fr.

MOUNIER (Emmanuel) : *Feu la chrétienté.* Éd. du Seuil, Paris, 1950; 280 fr.

PAYNE (Phoebe D.) et BENDIT (Laurence J.) : *This world and that.* Faber, London. 1 vol. relié, 194 pp.; 10/6.

PEGIS (Anton C.) : *The wisdom of catholicism.* Michael Joseph, London; 1 vol. relié, 912 pp.; 18 s.

PELTIER (Abbé Jean) : *Le beau Royaume de Dieu.* Spes, Paris, 1950; 190 pp. 220 fr.

PLUS (Raoul, S.J.) : *Une passionnée de la volonté de Dieu, la Bse Anne-Marie Javouhey.* Spes, Paris, 1950; 160 pp.; 215 fr.

Les plus beaux textes sur l'au-delà, présentés par J. GOUBERT et L. CRISTIANI. Éd. La Colombe, Paris, 1950; 410 pp.; 650 fr.

POTTIER (René) : *La Croix sous le burnous.* Bonne Presse, Paris, 1950; 266 pp.

Prêtres au service de l'Évangile. La Pensée catholique, Liége, 1950; 200 pp.

RIZCALLAH (Nasri) et PHABREY (Gille) : *Charbel Makhlouf.* Spes, Paris, 1950; 220 pp.; 280 fr.

St Gregory the great. Pastoral care. Translated by Henry DAVIS, S.J. Coll. « Ancient christian writers ». Newman Presse, Maryland, 1950; 1 vol. relié, $ 3.

STEINS (Edith) : *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce.* Nauwelaerts, Louvain, 1950; 298 pp.

VILLEPELET (Mgr) : *L'Abbé Paul Buffet.* Bonne Presse, Paris, 1950; 170 pp.

VON LE FORT (Gertrud) : *Le jugement de la mer. Consolata.* Éd. Le Roux, Strasbourg, 1950; 88 pp.; 135 fr.

WILHELMINE (Princesse) : *Le grand inconnu.* Éd. Berger-Levrault, Paris, 1950; 24 pp.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.

Impr. AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). — D. L., 1er trimestre 1951. — Impr., n° 651.